

TOME XIX

e Trimestre. 1946

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE
ÉDITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS. VIIe

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY, A CHEVETOGNE (Belgique).

C. C. P. Bruxelles, 1612.09. Irénikon.
C. C. P. Paris. 5158.37. Dom Ch. MERCIER, 6bis, rue H. Cloppet. Le Vésinet (S. et O.).
Banque de la Ste Gén. de Belgique, siège Namur 47.516. Dom BELPAIRE.

PRIX DE L'ABONNEMENT POUR 1946 :

Belgique, 160 frs ; le numéro : 45 frs. Étranger, en outre les frais de banque et le port (Union postale internat. : 5 frs. Autres pays : 10 frs.)

Pour la France :

Dépôt aux ÉDITIONS DU CERF, 29, Boulevard de La Tour Maubourg, Paris 7e. Abonnement 450 frs français ; le numéro : 115 frs. C. C. P. Paris 1436.36.

Pour les Pays-Bas :

Dépositaire exclusif : UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht. Postbus 2073. Giro. 2762.72. Abonnement : florins 13,60. Nos abonnés peuvent également adresser à cette maison leurs versements pour les années précédentes.

PRIX DES ANNÉES ÉCOULÉES :

Collection quasi-complète, t. I (1926) à t. XVIII (1935) : 1.200 fr.
T. I (1926) à t. V (1928) : le tome : fr. 60.— ; le numéro : 7,50.
T. VI (1929) à t. XVI (1939) : — 75.— » 15.—
T. XVII (1940) N° 1-2 : » 30.—
T. XVIII (1945) N° 1 : » 30.—
Sont épuisés : t. IV (Irén. — Coll. 1928) N°s 1, 3-7 ; et t. XV (1938), N° 1.

SOMMAIRE

IRÉNIKON

Tome XIX. 2me trimestre 1946.

Une étape en ecclésiologie.

Réflexions sur l'encyclique « *Mystici Corporis* ».

I

Avant d'examiner l'enseignement ecclésiologique de l'encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 et d'en tirer quelques conclusions, pour ne pas en fausser les perspectives et à l'intention des lecteurs qui ne la liraient pas (1), voyons, mais rapidement, ses côtés pratiques au moins aussi importants que les doctrinaux, peut-être même plus importants qu'eux dans l'idée du pape ; rien d'étonnant, du reste, à cela, car Pie XII se sent et se dit d'abord pasteur d'âmes.

* * *

L'exorde de l'encyclique signale l'opportunité de la doctrine qu'elle développe : on peut la résumer ainsi : L'Église, tout en ayant gagné des sympathies chez les esprits qui ne lui appartiennent pas, est combattue par le néo-paganisme et est méconnue par nombre même de chrétiens.

(1) Notre article perdrait cependant beaucoup de son intelligibilité et donc de son intérêt, s'il n'allait de pair avec la lecture de l'encyclique. Signalons sa traduction française la plus pratique, parue à Bruxelles, aux Éditions Universitaires : S. S. Pie XII : *Encyclique sur le corps mystique* — Mystici Corporis Christi. Introduite et annotée par Mgr Picard. Collection « Chrétienté nouvelle ». 1944 ; in-12, 124 p. C'est d'après elle que nous citerons.

Les épreuves de la guerre, si elles sont bien acceptées, détachent les cœurs du terrestre et du périssable, et rendent les esprits plus aptes à comprendre et à goûter les biens supérieurs et éternels.

Aux esprits qui n'appartiennent pas encore à l'Église, celle-ci apparaîtra d'autant plus admirable en son unité surhumaine que les nations et les peuples sont plus acharnés à se combattre et à se détruire.

L'année jubilaire du sacre épiscopal du Souverain Pontife a montré l'union de tous les catholiques, même séparés et opposés par la guerre, dans leur fidélité et leur amour pour le Pape, et la paternité universelle et effective de celui-ci pour tous les hommes et pour tous les peuples sans acception de nationalité.

Le motif principal est d'éclairer les esprits, de combler les désirs de ceux qui, grâce au développement que diverses circonstances avaient apporté à la doctrine du Corps mystique, voulaient voir célébrer par le Pape « la beauté, les mérites et la gloire de notre Mère la Sainte Église à qui, après Dieu, nous devons tout » (p. 23-24) ; mais il est également important de mettre les fidèles en garde contre les erreurs concernant le Corps mystique qui s'étaient répandues en même temps, et au besoin de les en retirer, erreurs opposées et contradictoires, mais funestes les unes et les autres pour la foi et la vie chrétiennes. Le Pape y revient plus tard et nous y reviendrons plus tard aussi avec plus de détails.

L'exorde conclut : Tout cela longuement pesé devant Dieu, pour que la beauté sans égale de « l'Église brille d'un nouvel éclat ; pour qu'apparaisse avec plus de clarté la noblesse éminente et surnaturelle des fidèles unis à leur chef dans le Corps du Christ ; enfin pour barrer la route aux multiples erreurs en cette matière ; Nous avons considéré comme un devoir de notre charge pastorale, d'exposer à tout le peuple chrétien, dans cette lettre encyclique,

la doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ, et de l'union dans ce même Corps, des fidèles avec le divin Rédempteur ; et de tirer en même temps de cette suave doctrine, quelques enseignements auxquels une étude plus approfondie de ce mystère produira des fruits encore plus abondants de perfection et de sainteté » (p. 29).

Ces fruits salutaires découleront surtout de l'amour de l'Église : « Après avoir, Vénérables Frères, dans l'explication de ce mystère qui embrasse notre union mystérieuse avec le Christ, éclairé les esprits par la lumière de la vérité comme docteur de l'Église universelle, Nous croyons conforme à Notre charge pastorale de stimuler les âmes à aimer le Corps mystique d'un amour si ardent qu'il se traduise non seulement en pensées et en paroles mais aussi en œuvres » (p. 104). Il est très difficile de résumer l'exhortation pastorale que le Souverain Pontife amorce ici et par laquelle il termine son encyclique, parce qu'elle en est la partie la plus personnelle tirant toute sa force persuasive de son style. Pie XII demande aux fidèles d'aimer l'Église telle que le Christ l'a voulue, non pas telle que leur propre goût voudrait la façonner : d'aimer le Christ lui-même en son Corps mystique : « C'est le Christ, en effet, qui vit dans son Église, c'est lui qui par elle enseigne, gouverne et communique la sainteté ; c'est le Christ aussi qui se manifeste de façons diverses dans les divers membres de sa société » (p. 106), dans ses membres les plus humbles surtout ; d'aimer enfin l'Église comme l'aime le Christ lui-même, d'un amour universel, actif et constant, s'exprimant en prières et en sacrifices ; aux chrétiens de continuer l'amour du Christ pour son Église que saint Paul décrivait ainsi aux Éphésiens : « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître devant lui cette Église, glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (V, 25-27).

La même particularité d'accent qu'un résumé avons-nous dit ne peut rendre, peut faire dire au terme de la lecture de cette dernière et pratique partie de l'encyclique, que, plus qu'une idée ou qu'une parole d'amour, elle est l'acte même d'amour auquel elle exhorte, conforme à la place qu'occupe le pape dans l'Église ; il n'en est pas seulement la tête visible, mais l'époux (1).

* * *

Ce bref aperçu des aspects pratiques de l'encyclique peut suffir à notre but défini plus haut, en attendant que nous revenions au plus doctrinaux d'entre eux dans la suite.

Abordons maintenant la partie proprement ecclésiologique de l'enseignement pontifical ; somme toute elle n'est que le commentaire exhaustif de cette phrase centrale qui en est comme le noyau vital. « Or, pour définir, pour décrire cette véritable Église de Jésus-Christ, celle qui est sainte, catholique, apostolique, romaine, on ne peut trouver rien de plus beau, rien de plus excellent, rien enfin de plus divin que cette expression qui découle, qui fleurit pour ainsi dire de ce que nous exposent fréquemment les Écritures et les écrits des saints Pères » (p. 32). C'est elle encore avec ses développements, qui nous permettra de mieux mesurer la signification de l'encyclique pour l'ecclésiologie catholique ; mais pour cela un avant-propos historique semble utile sinon nécessaire. Il ne visera évidemment pas à une étude approfondie de l'expression *Corpus Christi Mysticum* dans la tradition catholique, il ne fera que rappeler aux spécialistes, en esquisser pour les autres, les étapes les plus importantes. On excusera son caractère schématique et forcément superficiel.

(1) « Mater Ecclesia, Sponsa Nostra », écrit Pie VI dans *Charitas illa* du 16 juin 1777.

II

Dans la Sainte Écriture l'expression Corps du Christ (non pas Corps mystique) ou Corps tout court ne figure que dans certaines épîtres de saint Paul : Rom. XII, 4-8 ; I Cor. X, 17-18 ; XII, 12-27 ; Éph. I, 23 ; IV, 4-16 ; V, 23 ; Col. I, 18 (1). Elle s'y trouve avec des nuances qu'il n'est pas besoin de développer ici ; retenons que grâce à elle, soit-ce par allusion à une allégorie d'ordre social courante dans le monde hellénistique contemporain, soit-ce en recourant à une image familière aux Sémites, l'Apôtre veut mettre en évidence le caractère visible, organique, agencé, hiérarchique de l'Église et aussi, chose qu'il ne trouvait pas dans les mêmes milieux païens ou juifs, sa relation vitale mystérieuse avec le Christ glorieux, son Chef.

Ce même sens de Corps du Christ, que nous pouvons appeler paulinien, se retrouve chez les écrivains ecclésiastiques de l'époque immédiatement subséquente quand ils commentent les textes cités et quand ils insistent sur le caractère hiérarchique de l'Église, par exemple chez S. Clément et chez S. Ignace.

Plus tard, le sens de l'expression, en se fractionnant commence à se diversifier. Le R. P. Sébastien Tromp, S. J., dans une étude documentée au point d'en devenir plutôt un répertoire, *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis*. Rome, 1937 (2), systématise au début du chapitre 4 de la section III intitulée *De Conceptu Corporis Mystici*

(1) Pour les détails, se reporter aux ouvrages les plus récents sur la matière : L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*. (Coll. Unam sanctam, 10). Paris, 1942, p. 213-230 et 260-268 ; et L. MALEVEZ, *L'Église Corps du Christ*. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul. Science religieuse, Paris, 1944, p. 27-94.

(2) Cfr *Irénikon*, XVII (1939), p. 600. Je n'ai pas connaissance que la suite annoncée de l'ouvrage ait paru.

eiusque variationibus decursu traditionis (p. 95-150), la sémantique du terme en recourant à de multiples divisions et subdivisions dont le dénominateur commun est l'idée d'union avec le Verbe incarné, laquelle, nous le savons, n'est qu'une partie de la pensée paulinienne là-dessus.

Pour simplifier un processus dont le P. Tromp nous fait saisir, bien que schématiquement, l'extrême complexité, on peut dire que les éléments visibles de la notion de Corps du Christ ont été en régression pour faire toujours plus de place à son côté invisible, l'union des hommes avec Jésus-Christ, soit par la grâce sanctifiante, soit par la grâce de prédestination ; on ajoute d'ailleurs bientôt à l'expression, pour signifier la chose, l'adjectif « spirituel », non pas « mystique » ; le fait est particulièrement remarquable quand on apprend que « mystique » fut appliqué par ces mêmes Pères à d'autres désignations de l'Église telles que « Temple », « Épouse », « Vigne », etc. Faut-il rappeler que le rôle de S. Augustin fut décisif pour l'Occident comme nous le verrons d'ailleurs mieux bientôt ? Mais retenons que malgré l'hypertrophie du côté invisible de l'expression, son union au côté visible est fermement maintenue. S'il y a évolution il n'y a pas d'altération.

Les destinées de notre expression au cours du Moyen âge catholique affermissent les résultats acquis et les développent (1). C'est peut-être chez Guillaume d'Auxerre († 1231) qu'on trouve la première fois l'expression entière *Corpus Christi mysticum* pour signifier l'Église. Dans les documents du magistère, et d'abord dans la bulle *Unam Sanctam* du 18 novembre 1309 notre expression est identifiée avec l'Église catholique romaine, mais chez les théologiens elle désigne habituellement le côté invisible de l'Église,

(1) Pour le Haut Moyen âge il existe H. DE LUBAC, S. J., *Corpus Mysticum*. L'Eucharistie et l'Église au Moyen âge. Paris, 1944.

et « mystique » y garde le sens courant alors de « métaphorique » comme opposé au sens naturel du mot.

Sans doute, comme précédemment, le côté visible de l'Église n'est pas oublié ; la foi catholique enseigne son étroite union avec l'invisible, mais on éprouve quelques difficultés à l'expliquer théologiquement. Le cas se présente même chez S. Thomas ; voici l'aperçu qu'en donne le R. P. Congar dan son étude, *L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin* (1). « L'Église-institution ou l'Église-société, dont on fait (aujourd'hui) la matière quasi exclusive des traités de l'Église séparés apparaît dans la théologie de saint Thomas très étroitement liée à l'Église-Corps mystique, vie nouvelle dans le Christ, par le Saint-Esprit, que nous avons vu représenter la première et la plus profonde idée que saint Thomas s'est faite de l'Église » (p. 80). La forme théologique de la liaison serait double en ecclésiologie thomiste : l'Église-institution est la forme même d'existence du Corps mystique et de la vie nouvelle dans le Christ ; l'Église-institution est le sacrement, le ministère, bref, l'instrument de réalisation du Corps mystique.

Ce que le Moyen âge catholique avait maintenu uni malgré des imprécisions ou des déficiences de formulation, la pensée non-catholique à la fin de cette époque et au début de l'époque moderne, l'a désintégré. Le P. Tromp fait bien remarquer que la conception augustinienne y prêtait le flanc : « non est absque periculo doctrinae. Nam primum unio sanctorum res est invisibilis, et deinde ille qui modo Augustiniano Ecclesiam inde ab Abel considerat ut quandam personam mysticam, numero eandem et sub vetere et sub nova Lege, quasi eo pervenit, ut organizationem Corporis Mystici a Christo volitam consideret ut rem aliquam ipsi Ecclesiae quodammodo accidentalem » (2).

(1) *Esquisses du Mystère de l'Église.* (Coll. Unam sanctam, 8). Paris, 1941, p. 59-91

(2) *Op. cit.*, p. 118.

Arrêtons-nous à une évolution typique de ce genre, qu'on trouve chez le jeune Luther ; relevons-y plusieurs stades (1) : le Corps mystique du Christ, la communion invisible des Saints ne coïncide plus avec l'Église visible ; en tant que « vraie Église » constituée de « vrais fidèles » qui sont, par la foi, incorporés au Christ et sont donc ses membres, il s'y oppose. L'invisibilité du Corps mystique progresse encore dans la suite, le raisonnement suivant y aidant : les membres du Christ doivent être invisibles comme est invisible leur chef ; elle finit par exclure du Corps mystique du Christ la hiérarchie ecclésiastique, le pape en tête, et fait du *corps*, par une espèce d'ironie des choses, une *âme*. M. Wagner conclut, d'une façon qui semble pertinente, que Luther, tout en prétendant s'en tenir à la Sainte Écriture, s'éloigne toujours davantage du sens scripturaire du Corps du Christ. L'évolution commencée chez Luther aboutit chez ses disciples, écrit-il, à une dissociation complète entre l'Église visible et l'invisible ; celle-ci se volatilise en un idéal abstrait, tandis que celle-là ne sera plus qu'un phénomène subalterne, presque profane qui, comme tel, se placera sous la tutelle de l'État. Le magistère de l'Église a condamné l'une après l'autre les façons assez semblables dont comprirent le Corps mystique du Christ, Wiclef, Hus, Luther, Calvin, Quesnel, et les jansénistes du synode de Pistoie (2). Quant aux conceptions

(1) Cfr W. WAGNER, *Die Kirche als* Corpus Christi Mysticum *beim jungen Luther.* Zeitschrift für katholische Theologie, 61 (1937), p. 29-98.

(2) Cfr DENZINGER, *Enchiridion*, 584, 588, 627-632, 646-647, 1422-1428 et 1515. Voici comment le Père TROMP explique le raisonnement à la base de ces différentes doctrines : « quorum omnium erratum est in propositione minori eiusdem syllogismi : Ecclesia teste Apostolo est Corpus Christi ; atqui Corpus Christi est tali vel tali modo intelligendum : sequitur aspectus peculiaris v. g. coniunctio iustorum cum Christo Capite ; unio sanctorum inde ab Abel ; Coetus praedestinatorum in praescientia divina... Ergo. (*op. cit.*, p. 156).

modernes plus récentes, nous en rencontrerons quelques-unes plus bas. Revenons à la théologie catholique.

* * *

Rien d'étonnant que la théologie de la Contre-réforme ait vu naître les premiers traités séparés sur l'Église qui en mettent en évidence le côté visible hiérarchique ; c'est alors qu'on trouve chez Bellarmin la fameuse définition, cible de la polémique anticatholique jusqu'à nos jours : « Ecclesia est coetus hominum ejusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatus sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis ». L'Église est présentée sous son aspect de *societas perfecta* ; le côté invisible, le mystère de grâce et d'union au Christ, désigné par le Moyen âge sous le nom de Corps mystique est par contre négligé pour ne pas dire plus, sans pourtant, il va de soi, être nié ou réellement séparé du côté visible.

Sautons le XVIIIe siècle où rien d'important n'est à signaler. Le XIXe siècle connaît un renouveau ecclésiologique qui est, en somme, une réaction. L'initiateur, au moins pour l'Allemagne, en fut, on sait, J.-A. Mœhler grâce à son contact à Tubingue avec la pensée protestante et la pensée patristique ; il réintroduit dans l'ecclésiologie catholique, sans en dissocier le côté visible, tout ce que, déjà un peu traditionnellement, l'expression Corps mystique signifie. A Rome, l'enseignement du P. Perrone (1794-1876) à l'université grégorienne — lui aussi bien informé de la pensée catholique d'une part et de la pensée non-catholique de l'autre — prend une direction analogue et est développé par deux brillants disciples, les Pères Passaglia (1812-1887) et Franzelin, le futur cardinal (1816-1886). La même tendance est développée plus tard par le P. Clément Schrader (1820-1887), et M.-J. Scheeben

(1835-1888) (1). Mais si chez Passaglia, Franzelin et Schrader, comme chez Mœhler, les deux aspects de l'Église restent intimement unis et par là également essentiels (Franzelin, par exemple aime à comparer, *mutatis mutandis*, leur relation avec celle qui existe entre la divinité et l'humanité du Verbe incarné), deux bons connaisseurs de Scheeben, les Pères E. Przywara, S. J., et Koster, O. P., que nous citerons bientôt encore, constatent chez lui une insuffisante clarification théologique du rapport entre le mystère du Corps de l'Église et sa structure hiérarchique.

Il n'est guère surprenant que des remous théologiques de cette envergure aient eu leur influence sur les travaux des théologiens du concile du Vatican, parmi lesquels figuraient d'ailleurs Schrader et Franzelin, et qui citèrent l'autorité de Mœhler l'une ou l'autre fois. Elle est le mieux reflétée dans le premier schéma *de Ecclesia Christi* qui reçut l'approbation unanime de la commission théologique et dont le premier chapitre est intitulé, *Ecclesiam esse Corpus Christi Mysticum*. Il se termine par cette phrase, où nous remarquons que le point de vue de prédication est mis en avant : « Atque haec est, quae, ut fidelium mentibus obiiciatur atque defixa haereat, satis numquam commendari potest, praecellens Ecclesiae species, cuius caput Christus etc. » Les autres chapitres déduisent de la qualité fondamentale de l'Église sa visibilité, sa nécessité pour le salut et son indéfectible unité.

La Commission appuyait son choix de l'expression « Corps mystique du Christ » pour définir l'Église, sur les raisons suivantes : dans les saintes Lettres, cette façon de présenter l'Église est la plus fréquente, la plus poussée et la plus développée ; cette façon de la présenter montre son essence intime et transcendante, c'est-à-dire sa manière

(1) On peut consulter l'intéressant article de D. AUGUSTIN KERKVOORDE, O. S. B., *La théologie du « Corps Mystique » au dix-neuvième siècle*. Nouvelle Revue théologique, 67 (1945), n° 4, p. 385-407.

d'être et ses vertus divines ; et cette notion plus élevée et plus noble donne un bon commencement à la description du schéma tout entier : sans elle, que les contemporains charnels ignorent trop souvent, on ne peut d'ailleurs pas bien juger du côté externe de l'Église. Une raison apologétique est encore ajoutée, inspirée sans doute par Mœhler : exclure dès le début une objection des novateurs tant anciens que récents qui prétendent que les catholiques ramènent toute la doctrine de l'Église à des éléments extérieurs et sensibles (1).

La destinée du premier schéma *de Ecclesia* est bien connue ; il fut soumis aux Pères du concile qui présentèrent leurs remarques par écrit ; la discussion n'alla pas plus loin ou plutôt n'eut jamais vraiment lieu. Il est indubitable que le premier chapitre les frappa tous, mais leur réaction à son sujet est objet de litige entre théologiens contemporains. Nous n'y entrerons pas (2). A notre point de vue, c'est moins le nombre des *pro* et *contra*, que leur qualité qui importe. Les arguments *pro* sont, en gros, ceux des auteurs du schéma ; les objections principales sont : l'expression Corps mystique du Christ, bien que n'étant pas fausse, ne peut servir de définition à l'Église, parce

(1) Les documents se trouvent dans MANSI, t. 51, c. 731-930. Comme étude, en plus des histoires du concile du Vatican, voir E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*. Études de théologie historique, II (2e éd.), p. 349-357. (c'est à cette édition que se référeront les citations que nous ferons plus bas) et J. MADOZ, *La Iglesia Cuerpo Mistico de Cristo* dans Revista espanola de Teologia, 3 (1943), nº 1, p. 159-181.

(2) Ainsi pour le Père MERSCH et, à sa suite, pour le Père MADOZ, la majorité des Pères furent sinon favorables, au moins non opposés à la doctrine du Corps mystique. Pour le Père KOSTER par contre au livre duquel, écrit sous l'égide de A. RADEMACHER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940, nous aurons l'occasion de revenir encore plusieurs fois, la doctrine fut providentiellement rejetée par le magistère parce qu'il se rendait compte qu'elle n'était pas alors théologiquement assez mûre pour pouvoir servir de définition à l'Église. Le fait historique même nous intéresse moins ici que l'opinion des théologiens à son propos.

qu'elle est trop exclusivement mystique et métaphorique, peu claire, peu définie, peu pratique ; le Corps mystique ne semble pas pouvoir être identifié avec l'Église visible (à ce propos, est posée la question classique : les pécheurs, les catéchumènes sont-ils membres du Corps mystique ? Il est certain par ailleurs que les premiers sont membres de l'Église et que les seconds ne le sont pas) ; les attaches historiques de l'expression avec le jansénisme peuvent faire penser à sa suite que seuls les hommes en état de grâce font partie de l'Église. Le P. Koster remarque avec raison que les objectants avaient une conception « augustinienne » du Corps mystique (1). Objections « non augustiniennes » : on regretta que le schéma ne fît pas assez voir que dans le Corps du Christ il y a un aspect visible et un aspect invisible ; enfin une vingtaine de Pères voulurent voir remplacer dans la définition de l'Église « Corps mystique » par « Règne de Dieu » ou « Société », bref par quelque chose de plus maniable et de plus précis. A la suite de ces critiques et de la demande d'une facture plus scolastique, le schéma fut retravaillé. Dans sa seconde rédaction, le « Corps mystique du Christ » ne tint plus la première place, mais à celle qu'il occupa on lui accorda les mêmes avantages théologiques qu'auparavant. Le premier schéma dut se contenter de devenir un célèbre « lieu théologique ».

* * *

Mgr F. Grivec, dont il sera bientôt question, trouve que le Schéma a inauguré une nouvelle ecclésiologie, plus complète parce qu'incluant en plus du côté visible et hiérarchique de l'Église, sa constitution intime. Parcourons d'abord rapidement les documents du magistère depuis le concile du Vatican.

(1) *Op. cit.*, p. 48 et 117.

Léon XIII qui assistait comme cardinal aux assemblées conciliaires, publie le 29 juin 1897, quarante-six ans jour pour jour avant l'encyclique ecclésiologique de Pie XII, l'encyclique *Satis cognitum.* Sans doute n'a-t-elle pas pour but de définir l'Église, mais d'en exposer la véritable unité, voulue de Dieu et non pas faite de main d'homme, principalement à ceux qui la cherchent encore, pour les aider d'y entrer ; mais bien des passages y traitent du Corps mystique.

« Pour mieux montrer l'unité de son Église, Dieu nous la présente sous l'image d'un corps animé dont les membres ne peuvent vivre qu'à condition d'être unis à la tête et d'emprunter sans cesse à la tête elle-même leur force vitale ; séparés ils faut qu'ils meurent » (1) ; le lien d'unité entre les membres du Corps est si intime et si parfait qu'il imite en quelque façon l'union du Christ avec le Père. C'est en les rattachant à la même notion de Corps que le Pape décrit d'autres propriétés de l'Église et premièrement celle d'avoir un côté visible et un côté invisible, lequel anime le premier et est manifesté par lui. Tout comme le fait Pie XII de nos jours, Léon XIII visait déjà à exciter parmi les chrétiens l'amour de l'Église, « amour semblable à cette charité sous l'impulsion de laquelle Jésus-Christ a choisi son épouse, en la rachetant de son sang divin » (2). Passons sous silence parce que trop sporadiques d'autres enseignements de Léon XIII sur le Corps mystique.

Rien de très formel sur notre sujet dans la doctrine de Pie X et de Pie XI. Les erreurs modernistes sur la constitution de l'Église comme société terrestre, relativisant sinon niant son côté visible, ont été censurées par le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907, et l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre de la même année (3). Les encycliques de

(1) *Lettres apostoliques de Léon XIII*, etc. Paris, V, p. 13.

(2) *Ib.*, p. 3.

(3) Denzinger, Enchiridion, 2052, 2053, 2088, 2091.

Pie XI parlent fréquemment mais incidemment du Corps mystique et celle *Ad catholici sacerdotii* du 20 décembre 1935 contient cette phrase : « haec pulcherrima mystici Iesu Christi corporis doctrina ».

Pour la même époque, le magistère épiscopal enseigne aussi la doctrine du Corps mystique (1).

Quant à la spéculation théologique sur l'Église et spécialement sous son aspect de Corps mystique, durant cette même période encore, elle est immense. Il suffirait pour s'en faire une certaine idée, de jeter un coup d'œil sur la bibliographie contenue dans le premier volume de l'ouvrage déjà cité du P. Mersch, et allant jusqu'en 1936. Les bulletins d'*Irénikon* pourraient y servir pour les années subséquentes. Moins que jamais nous ne viserons donc à être complet maintenant. Nous diviserons la matière ainsi : la théologie catholique du Corps mystique en général ; la récente controverse allemande sur le sujet.

III

Relevons dans le premier domaine les écrits des PP. Mersch, S. J., Tromp, S. J., Congar, O. P. et de Mgr F. Grivec.

Le P. Mersch, dont l'ouvrage a été déjà cité, après y avoir étudié la notion du Corps mystique du Christ dans la Tradition et principalement l'occidentale « qui s'est développée surtout autour d'une question d'ordre pratique, la question de la grâce » (II, p. 8), en met l'essence dans l'union du chrétien avec le Christ et des chrétiens entre eux dans le Christ. Elle seule lui semble susceptible de controverse (I, p. XXIII-XXIV) : est-elle une union morale ou une union ontologique allant jusqu'à une quasi-identité mystique ? « Entre ces deux conceptions, l'Église ne s'est jamais prononcée ». Lui, opte pour la seconde alternative.

(1) Une sommaire bibliographie chez É. Mersch, S. J., *op. cit.*, t. I, p. XXXVII.

Quant à la place théologique, la doctrine du Corps mystique vient se situer en prolongement direct de la Christologie et peut servir de « plaque tournante » à toute la théologie chrétienne. Sans doute notre auteur a-t-il entrevu les sens différents que l'expression « Corps mystique du Christ » a pris au cours des âges et que nous-mêmes connaissons un peu déjà ; mais il ne s'alarme pas du danger doctrinal qu'elles ont pu et peuvent présenter, au contraire, il se réjouit de la richesse qui en résulte. Le Moyen âge latin lui paraît être à cet égard en régression parce que ses théologiens étaient des aristotéliciens ouvriers de précision, et que « le Corps mystique est difficile à définir en formules précises, comme il en faut pour le syllogisme et pour les discussions » (II, p. 159). Nous n'avons trouvé signalé qu'à un seul endroit, dans une note au bas de la page 133 du tome II, ce que nous pouvons appeler avec raison le problème historique de notre expression. « La notion de Corps mystique et celle de l'Église sont extrêmement voisines. Aucune décision, aucun usage reçu ne permet d'établir une division nette entre le sens de l'une et celui de l'autre. Pour aider à classer les idées, voici, ce nous semble, ce qu'on peut dire de plus acceptable. Ces deux notions expriment également l'œuvre du Christ en ce monde mais la première, le notion du Corps mystique, désigne d'abord l'élément invisible de cette œuvre (vie intérieure, Christ continué, etc.), et la seconde, la notion de l'Église, désigne d'abord l'élément visible de cette même œuvre (société, autorité, etc.) ». Ces deux aspects, est-il dit, sont étroitement unis et ne peuvent être séparés (1).

Pratique par le point de vue qu'il adopte sur le Corps

(1) Peu de recenseurs, à notre su, ont remarqué ce caractère de l'œuvre du Père Mersch, moins encore y ont vu une déficience théologique. Parmi ceux qui l'ont vu sont à ranger M. Gordillo, S. J., dans *Orientalia Christiana Periodica*, 1935, p. 517, et F. Grivec dans *Acta Academiae Velehradensis*, 1937, p. 129.

mystique, le P. Mersch, à la suite des Pères de l'Église et du premier schéma du concile du Vatican, en relève la valeur catéchétique et homilétique. Après avoir, à la p. XXVI du tome I, montré les difficultés pratiques qui peuvent découler de sa façon de comprendre l'essence de son sujet, il poursuit : « La difficulté d'une matière n'est pas une raison pour ne pas l'étudier ; au contraire : c'est aux carrefours obscurs qu'il faut multiplier les clartés. On nous dira peut-être : « Ne parlez pas de ces choses, vous risquez d'être mal compris ! » Le détestable conseil : est-ce en se taisant qu'on arrive à se comprendre ? »

Le P. Tromp, par contre, analyse à fond, nous le savons, la sémantique de « Corps du Christ » ; il conclut que parmi les significations différentes il doit en exister une qui soit principale, c'est-à-dire principalement révélée dans la Sainte Écriture, principalement enseignée par le magistère ecclésiastique, vérifiant le mieux la métaphore du corps humain et évitant les confusions, lesquelles au cours de l'histoire ont engendré à plusieurs reprises l'hérésie et le schisme (*op. cit.*, p. 95) ; il la trouve dans l'identification du Corps mystique du Christ avec la sainte Église catholique romaine ; cette vérité est d'après lui de foi divine non définie ; il le prouve à profusion à partir de la p. 155 de son livre en se référant beaucoup à l'enseignement des Souverains Pontifes, souvent peu connu et peu utilisé par les théologiens. Son livre en acquiert une note très particulière.

Les problèmes de l'Église ont été depuis longtemps au centre des travaux théologiques de Mgr F. Grivec, un vétéran de l'ecclésiologie catholique ; la complexité de la doctrine du Corps mystique lui est bien connue et il déplore l'absence de sa formulation scripturaire paulinienne dans les traités modernes de l'Église ; ceux-ci tombent dans des excès, les uns n'envisagent que la constitution visible de l'Église et font du Corps mystique tout au plus un « corollaire » ;

les autres, moins nombreux, entendent par Corps mystique le côté invisible de l'Église, pratiquement détaché du visible, rattaché plus directement à la christologie et considéré surtout du point de vue ascétique. Le professeur slovène, quant à lui-même, attendait et préparait avant la dernière guerre une ecclésiologie qui éviterait ces défauts et donnerait une notion complète de l'Église, apte à combattre les erreurs modernes du subjectivisme, du rationalisme, du naturalisme, celles des théologiens non catholiques et même de certains catholiques trop ignorants de la chose. Dans cette ecclésiologie intégrale, les deux côtés de l'Église se couvriraient parfaitement, le Corps mystique « primario quidem loco (in recto, reduplicative) supranaturalem Ecclesiae vitam internam significat, ast minime ad animam Ecclesiae restringitur, sed essentialiter etiam Ecclesiae constitutionem visibilem hierarchicam comprehendit, quod multos theologos fugit » (1).

Jusqu'a présent le Père Congar qui lui aussi est à la recherche d'une ecclésiologie catholique intégrale, a traité formellement du Corps mystique seulement du point de vue spirituel, comme d'ailleurs le demandait le caractère de la revue où il l'a fait, et comme il en prévient explicitement le lecteur (2). Cette doctrine implique pour lui une vie menée au compte du Christ par la foi, la charité et les sacrements. Dans *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, notre auteur semble plutôt flottant quant à la signification exacte de Corps mystique : tantôt, p. 94 par exemple, à la suite de saint Paul et des Pères apostoliques, il l'identifie avec l'Église visible et tantôt il le distingue

(1) *De Corpore Christi Mystico. Quaestiones methodicae. Ib.*, 1937, p. 130. Cfr *Controversia de Corpore Christi mystico. Ib.*, 1941, 152-154. Sa propre idée ecclésiologique bien qu'encore incomplète, l'A. l'a exposée par deux fois dans des ouvrages écrits en slovène *Cirkev*. Ljubljana, 1927, et *Kristus v Cirkvi*, Ljubljana, 1946. dont le compte rendu se trouve ici même, p. 228.

(2) L'article a paru d'abord dans la *Vie spirituelle*, 50 (1937), p. 113-138 et est reproduit tel quel dans les *Esquisses* déjà citées, p. 93-116.

très nettement, en l'opposant même au « corps au sens sociologique et juridique du mot » qu'est l'Église (p. 99). Chose certaine celle-ci, la solution du Père Tromp qu'il a connue et que nous connaissons, ne lui a pas paru un « œuf de Colomb » (1).

* * *

En Allemagne un réveil ecclésiologique s'était produit depuis 1918. R. Guardini écrivait en 1923 : « Un processus d'une portée incalculable a commencé, l'Église se réveille dans les âmes » (2). Cette phrase est devenue célèbre. Parmi les facteurs déterminants de ce processus, il faut mentionner les conditions spirituelles de l'après-guerre qui favorisèrent dans un milieu déjà animé d'un esprit communautaire, les aspirations vers une union plus profonde entre hommes ; le Mouvement œcuménique dont les meneurs allemands, A. Deismann et F. Heiler, traçaient l'image de l'*Una Sancta* ; la rencontre avec l'ecclésiologie « pneumatique » des Orthodoxes ; un regain d'augustinisme à travers Mœhler et Scheeben ; les débuts de la phénoménologie, etc. (3).

L'ecclésiologie catholique allemande refléta ces influences. Son visage fut anti-intellectualiste, antijuridique, mystique, organique, biologique, « féminin » (d'après Przywara) ; elle

(1) Voir le compte rendu dans la *Revue des Sc. philos. et théol.*, 1937, p. 792. En 1934 le Père Congar ne semble pas avoir vu la solution du problème entrevue plus tard chez saint Thomas, comme il a été dit. En effet, il résumait ainsi, sans la commenter, l'opinion de C. Feckes dans *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn, 1934 : « Dans l'Église nous nous trouvons en présence de deux aspects irréductibles et apparemment antagonistes : l'aspect institutionnel (*Heilsanstalt*) et l'aspect Corps mystique... On reste en présence d'une dualité relative qui ne permet pas d'aboutir à une définition tout à fait simple et unifiée » (*id.*, 1934, p. 681).

(2) *Vom Sinn der Kirche*, Mayence, 1923. p. 1. Il l'écrivait déjà en 1921 dans *Hochland*, 1921-1922, p. 257.

(3) Voir pour les détails le remarquable article de E. Przywara, S. J., Corpus Christi mysticum. *Eine Bilanz*. Zeitschrift für Aszese und Mystik, 1940, p. 97-215.

opposait sans les séparer, avec une saveur luthérienne cependant parfois, les aspects visible et invisible de l'Église, l'Église de droit et l'Église d'amour, et faisait de l'Église une communauté, non pas une société, l'*Una Sancta*, le Corps mystique du Christ, mystique voulant dire ici premièrement l'union ontologique des chrétiens avec le Christ et entre eux dans le Christ. L'abbé K. Pelz de Berlin dans son livre sensationnel, *Der Christ als Christus*, publié en 1939 *ad instar manuscripti* et mis à l'Index bientôt après, s'est avancé jusqu'à comparer formellement le résultat de cette union à la transsubstantiation eucharistique.

Nous avons plus haut fait mention des conceptions du Corps mystique chez Luther et les Gallicans. Celle que nous venons de voir, le P. Przywara l'appelle « romantique » et la distingue subtilement des deux autres. Le P. Koster n'est pas loin de l'appeler du même nom. « En somme il (le Corps mystique) est l'expression d'une vision totale englobant beaucoup de points de vue, sans les différencier ; il peut être considéré comme le plan sur lequel se meut en grande partie le monde des idées religieuses non réfléchies qui concernent l'Église de Dieu » (1).

Pendant ces mêmes années et antérieurement, l'ecclésiologie protestante a connu un réveil analogue que E. Wolff appelle également, avec la même teinte péjorative, une romantisation du concept d'Église (2).

Depuis 1939, une réaction s'est fait jour dans les milieux catholiques allemands (3). Elle s'en est pris beaucoup, comme nous le verrons bientôt, au lieu théologique clas-

(1) *Op cit.*, p. 119.

(2) Communio Sanctorum. *Ergänzungen zur Romantisierung des Kirchenbegriffs*. Theologische Blätter, 1942, p. 12-25. L'A. fait remonter la « romantisation » à l'interprétation érronée de *Sanctorum Communionem* du Symbole des Apôtres qui en fait une apposition à *Sanctam Ecclesiam catholicam* et qu'il étudie chez Schleiermacher, Kliefoth et Löhe.

(3) Cfr D. N. Oehmen, *L'ecclésiologie dans la crise* dans *Questions sur l'Église et son unité* (Irénikon), Gembloux, 1943, p. 1-11.

sique du Corps mystique qu'est le premier schéma du concile du Vatican. Elle a revêtu une forme modérée chez le P. Przywara, qui ne veut pas bannir l'expression d'une saine théologie ecclésiologique ; il la juge scripturaire et théologique et veut seulement la voir purifiée à l'aide de principes authentiquement catholiques, des scories non catholiques qui s'étaient attachées à elle plutôt récemment ; le concile du Vatican n'a pas canonisé le schéma *De Ecclesia*, mais il a par contre défini l'élément ecclésiologique seul absolu : le primat de juridication du Pontife romain ; enfin dans l'explication de l'union du chrétien avec le Christ le distingué jésuite juge que doit être sauvegardée conformément encore à l'enseignement du magistère ecclésiastique, la distance infranchissable entre le Créateur et la créature.

Deux autres théologiens catholiques sont allés plus loin. L. Deimel dans son livre, *Leib Christi*, et le P. M.-D. Koster dans le sien, maintes fois cité déjà, s'attaquent tous les deux à la valeur théologique de l'expression Corps mystique du Christ, dans laquelle le mot « mystique » attire surtout leur défaveur ; ils semblent, tous les deux encore, mais Deimel avec moins d'inconvénient que Koster, ignorer l'étude du P. Tromp qui aurait pu cependant beaucoup les éclairer. Le premier s'autorise pour son attaque, de la Sainte Écriture, de la raison, de l'histoire et de la philologie ; le second, principalement du Magistère, qui aurait condamné péremptoirement, nous l'avons dit déjà, le premier schéma *De Ecclesia* et prêcherait l'Église, non pas comme Corps mystique du Christ, mais comme peuple de Dieu, expression qui aurait, entre autres, l'avantage de donner moins de pâture à l'imagination religieuse.

La théologie du Corps mystique, désavouée croit-il par le concile du Vatican, est pour le P. Koster l'exemple le plus typique et le plus courant de nos jours, d'une ecclésiologie pré-théologique choisissant arbitairement pour penser l'Église, un lieu théologique parmi d'autres et

aboutissant par là même à un dualisme insurmontable entre ses côtés visible et invisible. Il prétend remédier aux inconvénients des « pré-ecclésiologies » dont le père commun est saint Augustin et dont le tort commun à toutes est d'être un produit de « l'unilatéralisme, de préjugés, de courts-circuits théologiques et de la volonté de construire, sans avoir analysé au préalable, l'ensemble de l'enseignement ecclésiastique » (p. 80), et de devenir une simple annexe de la christologie en faisant de l'Église uniquement un moyen pour l'union de l'âme individuelle avec le Christ par la grâce sanctifiante ; à cet effet il trace dans son petit mais substantiel livre les premiers linéaments d'une ecclésiologie qui se veut intégrale et solidement bâtie sur le donné révélé. Contrairement à ce qu'il taxe d'exubérance imaginative en « pré-ecclésiologie », lui croit réaliser le « motto » théologique de la constitution *de Fide catholica* « sedulo, sobrie et pie » qu'il met en épigraphe, en choisissant pour point de départ de la réflexion ecclésiologique, l'expression « peuple de Dieu ». Il en trouve, à la suite de saint Thomas (le P. Congar serait-il d'accord avec lui ?) le principe unificateur et formellement constitutif dans les caractères sacramentels qui sont une participation aux fonctions cultuelles et sotériologiques du sacerdoce du Christ. Le « peuple de Dieu » est donc une totalité corporative créée et hiérarchisée sous la direction du Souverain Pontife, et dans laquelle les devoirs sociaux proviennent de charismes.

Les idées discutables du P. Koster ont été abondamment discutées en Allemagne. Une des critiques les plus autorisées est venue du professeur Karl Adam (1), et c'est à elle seule que nous nous limiterons. Il récuse la prétention du P. Koster d'établir des prolégomènes à une ecclésiologie

(1) *Ekklesiologie im Werden ? Kritische Bemerkungen zu D. M. Kosters Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart.* Theologische Quartalschrift, 142 (1941), nº 3, p. 145-166.

intégrale, tâche d'ailleurs irréalisable en soi, d'après lui. Pour ce faire, il en montre le caractère toujours encore limité et donc insuffisant. L'Église y apparaît confinée à son corps terrestre et privée de sa relation transcendante, essentielle cependant pour elle, au Christ et au Saint-Esprit qui l'anime. Une vraie théologie du Corps mystique supplée à ces lacunes, car la notion de Corps mystique, si elle n'épuise peut-être pas tout l'être de l'Église, au moins en donne-t-elle une interprétation profonde comme prolongement et complément du Christ.

* * *

Le débat théologique très spéculatif sur le Corps mystique du Christ en Allemagne, n'aurait sans doute pas franchi les limites restreintes du monde théologique spécialisé, si des questions de pratique chrétienne n'avaient pas été mises en cause et la vigilance des pasteurs d'âmes n'avait pas, par là même, été éveillée. Ici encore il nous faut faire un choix, et encore dans l'ensemble où nous le faisons, bien des faits ont dû nous échapper par suite de la guerre.

Vers 1941 paraissait un petit volume, *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart*. Son auteur, le Père Oblat de Marie, Max Kassiepe, y a osé, de son aveu, exposer ce que bien d'autres prêtres auraient pensé sans oser le dire et ce qu'il appelle du titre de son livre. Les aberrations et les déviations qu'il relève en neuf chapitres, peuvent, semble-t-il, se réduire à un semi-quiétisme qui minimise la part de l'homme dans l'œuvre de la grâce. Elles sont le fruit de l'imprudence des « jeunes » qui ne tient pas compte des conditions concrètes de la vie de l'Église, et spécialement des directives hiérarchiques, et de la mentalité populaire, et qui, par là même, urge indiscrètement certaines doctrines en soi pourtant excellentes, celle du Corps mystique et de l'union des chrétiens au Christ dans ce Corps, par exemple.

« Autant la doctrine du Corps mystique, écrit-il, est vraie et profonde, autant il est regrettable que précisément cette doctrine sublime soit si souvent mal comprise et faussement interprétée » (1).

Enfin le 18 janvier 1943, quelque six mois avant la parution de l'encyclique que nous allons analyser — et nous arrivons ainsi au terme de notre excursus historique — l'alarme est donnée cette fois non plus par un simple religieux, mais par un archevêque allemand, Mgr Conrad Groeber de Fribourg en Brisgau. Il a pris la forme d'une lettre-questionnaire adressée à ses collègues dans l'épiscopat au sujet de doctrines et de pratiques mettant la désunion dans le clergé allemand entre « jeunes » et « vieux » (dont sans doute le P. Kassiepe), ceux-ci restant fidèles à une tradition éprouvée, ceux-là se laissant influencer par l'irrationalisme de la pensée protestante. Après avoir exprimé à plusieurs reprises son inquiétude devant une ecclésiologie conçue exclusivement en termes d'une biologie spirituelle et recouverte du nom vague de « Corps mystique » l'Archevêque examine les diverses tendances morales qui s'en prévalent et qui convergent en un « faux mysticisme » ; parce qu'il efface les frontières entre le créé et l'incréé, au lieu d'unir l'homme au Christ, il l'anéantit en lui et supprime donc ainsi toute sa collaboration à l'œuvre de sa sanctification.

La lettre finit sur cette phrase visant la prédication : « En pensant à ma charge pastorale, je me sens pressé de demander, dans quelle mesure on sert le peuple fidèle en lui présentant surabondamment la mystique du Corps du Christ... Évêques grand-allemands que nous sommes, pouvons-nous garder le silence ? Rome pourra-t-elle le garder ? »

Rome n'a pas gardé le silence, elle a parlé.

(1) P. 108. Une seconde édition de l'opuscule a paru plus tard, tenant compte des critiques amies et ennemies faites à la première. Cfr *Irénikon*, 1945, p. 106.

* * *

Le Dr. Feckes, un des artisans du renouveau ecclésiologique allemand, mais que nous n'oserions qualifier de « romantique », écrivait en 1934 : « Parce qu'il n'a encore plu à personne de nier ce côté (Corps mystique) de l'Église, l'occasion pressante ne s'est pas présentée (pour le magistère ecclésiastique) de développer autoritativement et officiellement toute la beauté de cette doctrine (Corps mystique) pour en tirer toutes les conséquences et pour dessiner une image intégrale de l'Église. L'Église a l'habitude de laisser ce travail aux théologiens » (1).

Ce qui était vrai en 1934 ne l'était plus en 1943. L'Église a jugé alors devoir intervenir et nous en comprenons mieux maintenant l'opportunité. Ce n'est pas pour ne plus rien laisser au travail des théologiens, comme nos conclusions générales le montreront, mais pour trancher certains points dont le résumé est donné dans la phrase à laquelle notre excursus a voulu être un commentaire historique. Abordons maintenant son analyse, car si le Saint-Père a canonisé, pourrait-on dire, l'expression « Corps mystique du Christ », comme définition et description de l'Église, il ne l'a fait que dans le sens précis qu'il lui donne en expliquant comment l'Église est Corps, comment elle est Corps du Christ, comment elle est son Corps mystique, et comment enfin doit être comprise l'union du chrétien avec le Christ dans ce Corps.

(A suivre) D. C. LIALINE.

(1) *Op. cit.*, p. 169

La communauté protestante de Cluny.

Tout le monde connaît les sarcasmes de Luther contre les ordres religieux. En rupture avec son couvent, le réformateur ne se fit pas faute d'attaquer les moines, soit que la règle et l'enchaînement des vœux favorisassent la thèse — à son dire diabolique — de la valeur des œuvres ; soit que les exigences de la vie communautaire missent en échec l'idéal de religion individuelle qu'il préconisait ; soit enfin qu'il dénonçât les cloîtres comme des citadelles du papisme. Et c'était au nom du pur Évangile qu'il prétendait justifier sa campagne.

En réalité Luther s'en prenait davantage aux abus, alors criants, et à ce qu'il considérait comme des erreurs dogmatiques ou cultuelles, qu'au principe même de la vie monastique ; et l'on pourrait lire dans son traité *De Votis monasticis* une page non équivoque à cet égard :

« Il faut corriger les opinions et les cultes impies tout en conservant collèges et monastères. Car la jeunesse qui sera un jour au gouvernail de l'Église ne peut pas se contenter d'apprendre dans les livres, mais elle doit par une discipline spirituelle s'exercer à la pratique liturgique et de la vie chrétienne... Que certains particulièrement qualifiés pour l'état monastique préfèrent vivre dans les collèges, une fois les opinions et les cultes corrigés, s'ils usent des vœux comme d'une chose indifférente, nous ne les blâmons pas, au contraire, sachant que beaucoup d'hommes saints et remarquables ont vécu en chrétiens dans les monastères, et, animés de ces sentiments, nous souhaitons qu'il y ait de tels collèges d'hommes savants et consacrés à Dieu où l'étude de la doctrine chrétienne soit poursuivie pour l'utilité commune de l'Église et où les adolescents soient non seulement instruits par les dogmes, mais habitués à la vie chré tienne par les exercices spirituels et par cette pédagogie liturgi

que, de telle façon toutefois qu'ils ne soient ni embarrassés par les vœux, ni retenus au péril de leur conscience. Ce genre de vie destiné à l'utilité de l'Église, à l'instruction et à la formation des hommes entre lesquels on pourrait choisir les docteurs de l'Église, serait saint et plairait à Dieu ».

Il n'empêche que cette page, généralement inaperçue, demeura lettre morte, et le protestantisme dans sa totalité brisa avec les ordres religieux, actifs ou contemplatifs, cependant que naissaient dans le catholicisme des instituts nouveaux qui, par leur souplesse et leur individualisme, échappaient partiellement aux griefs du réformateur (ainsi la Compagnie de Jésus et l'Oratoire). L'anglicanisme lui-même ne fit pas un meilleur sort à la vie religieuse, puisque, du vivant même d'Henri VIII, Cromwell commença de fermer les monastères, et, lorsque Pusey, au siècle dernier, entreprit de les rouvrir, ce ne fut pas au nom de principes protestants, mais au nom de la tradition patristique et grâce aux survivances catholiques demeurées au sein de la réforme anglicane. Le protestantisme, lui, devait se contenter d'associations pieuses, de groupements charitables et sociaux qui ne ressemblaient que de très loin à nos communautés régulières.

Or, voici qu'en ces dernières années apparurent en France et en Suisse romande quelques maisons protestantes de retraites fermées. Elles gravitent plus ou moins directement autour du Tiers Ordre des Veilleurs, fondé par un grand spirituel, le pasteur Wilfred Monod ; mais ce qui surtout en elles capte notre intérêt, c'est qu'elles sont gérées par des communautés présentant de profondes analogies avec les nôtres.

La première en date de ces maisons de retraites est celle de Grandchamp, sise sur la rive nord du lac de Neuchâtel, dans un cadre extrêmement séduisant que l'on aime à qualifier de galiléen. Sa fondatrice, Mademoiselle Marguerite de Beaumond, l'a organisée selon une formule de pauvreté

évangélique et de silence, avec la sainte cène quotidienne, l'oraison et la récitation d'un office liturgique. Grandchamp accueille des groupes de retraitants, de toutes catégories, amenés par leurs pasteurs, et concède à des dames pensionnaires le bénéfice de séjours prolongés. La directrice et ses collaboratrices portent un costume religieux et se font appeler « Sœur ».

L'abbaye de Presinge (canton de Genève), confiée aux Diaconesses de Berne sous la direction spirituelle des pasteurs Richard Bäumlin et Jean de Saussure, ainsi que la maison de Pomeyrol dans le Vaucluse répondent à des besoins identiques.

Mais nous voudrions nous étendre davantage sur une fondation d'un caractère plus original en même temps qu'elle nous paraît plus proche de notre vie religieuse catholique et toute pleine de promesses pour la cause de l'œcuménisme : la communauté de Cluny. Voici les faits.

* * *

Un étudiant de la faculté de théologie de Lausanne, M. Roger Schutz, entreprit cette fondation à la veille de la guerre ; il était alors à peine âgé de vingt-cinq ans. Calviniste de vieille roche, génial et candide dans ses conceptions, d'un esprit de conciliation à toute épreuve, aussi réalisateur que suavement mystique, il semble réunir toutes les qualités, naturelles et surnaturelles, requises pour répondre à une haute vocation ; à quoi il est généreusement encouragé par sa famille et ses amis. Depuis son adolescence il poursuit son rêve avec une ténacité enthousiaste que stimulent les difficultés et, lorsque voici deux ans, il soutint sa thèse de licence, ce fut son idéal personnel qu'il entendit justifier dans son ouvrage au titre singulièrement audacieux : *L'idéal monacal jusqu'à saint Benoît et sa con-*

formité avec l'Évangile (1) ; et ce fut sa propre fondation qu'il tâcha d'accorder sinon avec les actes de Calvin (la gageure eût été trop forte), du moins avec les principes de la Réformation. Comme bien on pense, il y eut quelques remous parmi le jury. Mais la cause fut gagnée, et l'on peut lire les conclusions pratiques du pasteur Schutz dans un opuscule récemment paru aux éditions *Labor et Fides* (Genève, 1944) sous le titre : *Introduction à la Vie communautaire.*

Nous sommes peu informé des préparations lointaines de cette innovation. Voilà ce qu'écrivait le fondateur dans un article de la *Vie Protestante* (6 novembre 1942) :

« Il y a une dizaine d'années, quelques jeunes étudiants romands et français décidaient de former une communauté de travail. Comme tant d'autres hommes de leur temps, ils subissaient l'influence du renouveau communautaire. Ils voulaient avant tout échapper à l'isolement qui avait tant restreint et même brisé l'effort de tous les individualistes. Il serait inutile de retracer l'histoire du groupe. Citons ici la phase principale de son évolution. L'étude en commun du jansénisme et de Port-Royal eut un grand ascendant sur sa pensée. Et, la Grâce agissant, la communauté prit alors une orientation plus chrétienne. *Mutatis mutandis,* le groupe des Messieurs de Port-Royal en fut le type. Désirant prendre forme avant de se faire connaître, la communauté se développait : on n'en parlait pas, on ne publia rien, on attendait les confirmations de l'Esprit. »

A coup sûr, ce n'était pas une gourmandise d'esthètes qui poussait ces jeunes hommes vers une agréable thébaïde. Leur ambition était plus noble. Comme M. Schutz s'est plu à le redire, ils voulaient constituer une équipe d'intellectuels, afin de rechercher ensemble, « sans esprit de domination, mais dans l'amour fraternel », une « somme de la pensée chrétienne ». Ils nourrissaient l'espérance d'orienter ainsi vers le Christ quelques-unes des forces qui se groupaient en faisceau hors de son influence, notamment de retrouver l'audience du monde ouvrier. (Notons en

(1) Thèse dactylographiée.

passant que, dès le principe, leurs relations avec des équipes d'ouvriers communistes furent cordiales et profondes ; leur exemple attirait et convertissait).

Pour soutenir cette formule entièrement nouvelle dans le protestantisme, le fondateur trouva heureusement un appui très ferme en la personne d'un théologien particulièrement écouté de la faculté de théologie, M. le Professeur F. Leenhardt, sans parler de l'amitié, acquise dès le principe, de M. le pasteur J. de Saussure, dont nul n'ignore le rayonnement doctrinal et spirituel. Et d'ailleurs — critère irréfutable à ses yeux — des « vocations » de premier choix lui étaient envoyées : jeunes scientifiques, médecins, artistes, étudiants en théologie et, ce qui était plus précieux encore, des jeunes gens désireux de se consacrer entièrement à l'Église en gardant le célibat. Aussi bien le pasteur Schutz résolut-il de constituer sa communauté à deux degrés, comme en deux cercles concentriques : le plus large serait la *Grande Communauté*, l'autre serait la *Communauté régulière*.

Voici comment il décrit la première :

« Elle veut unir dans la prière et le travail tout intellectuel protestant pour qui la vie communautaire est devenue nécessité vitale et objet d'un désir ardent. Des groupes doivent se former selon les disciplines sous la direction d'un directeur d'études ; celui-ci ordonne, stimule et soutient les efforts. L'esprit communautaire féconde le travail intellectuel. Le directeur d'études peut orienter plusieurs dans une même recherche. Aux étudiants il n'est rien demandé, sinon de profiter pleinement de leur privilège et de leur temps et d'orienter si possible leurs travaux ou leur thèse dans le sens des préoccupations intellectuelles de la communauté. Aux autres, qui exercent déjà leur profession, est réclamé de faire une part dans leur temps pour le travail communautaire. Tous les deux mois, la Grande Communauté se réunit en un colloque où la prière et le travail ont leur place. Des exposés sont apportés soit par des communautaires, soit par des intellectuels appartenant simplement à la pensée protestante. Des retraites plus prolongées réunissent parfois la Grande Communauté. »

Mais il s'avérait indispensable que cette première communauté, en relation constante avec le monde, se réchauffât à un foyer fervent ; elle réclamait l'exemple et l'appui d'une communauté résidente. Là elle trouverait, avec un accueil fraternel, le bénéfice des colloques où s'élaboreraient les doctrines et les méthodes. De là partirait l'élan.

Cette division du travail n'était-elle pas impliquée par la double proposition du message du Christ : « Allez, enseignez toutes les nations », puis « Apprenez-leur à garder ma doctrine » ? Aux membres itinérants de la Grande Communauté incomberait la première partie du programme ; aux résidants — intellectuels et contemplatifs — la seconde. Les premiers seraient engagés dans toute condition de vie et se marieraient ; les seconds répondraient à la vocation spéciale de directeur spirituel ou d'éducateur, conditionnée par le célibat.

Et le pasteur Schutz de présenter successivement sa doctrine de la direction spirituelle, dont le rôle est primordial dans la communauté, et de plaider pour la nécessité du célibat si peu en faveur dans le protestantisme.

La direction spirituelle serait, nous dit-on, dans la ligne du calvinisme le plus authentique. S'il fallait en croire M. le Professeur J.-D. Benoît, Calvin, sur ce point, aurait devancé saint François de Sales en mettant la dévotion (et partant la direction) à la portée de tous les fidèles, à telle enseigne que sans l'*Institution chrétienne* nous n'aurions pas l'*Introduction à la Vie dévote*. « On pourrait ainsi soutenir, assez paradoxalement, que la direction spirituelle est une semence réformée jetée en terre catholique, et qui y a merveilleusement fleuri » (1). C'est faire vraiment trop bon marché des maîtres catholiques qui précédèrent le saint évêque de Genève. En tout cas l'impulsion du

(1) Jean-Daniel Benoît, *Direction spirituelle et Protestantisme*. Paris, Alcan, 1940, p. 14.

Réformateur en cette matière ne dut être que très moyenne, car, par une inconséquence qui semble lui échapper, le Professeur Benoît se croit obligé de consacrer plus de 150 pages de son beau volume à répondre aux multiples objections élevées par ses coreligionnaires contre la direction spirituelle, preuve qu'elle n'a pas fait « tradition » dans le protestantisme. Comme il l'explique d'ailleurs très nettement, il ne faut pas confondre *direction spirituelle* et *cure d'âme*. Celle-ci, qui est dans les attributions de chaque pasteur, consiste en une sorte de prédication ou d'exhortation familière que le pasteur adresse à ses paroissiens (à tous) à l'occasion de ses visites ; elle est publique et se pratique normalement dans le cercle de famille. La direction spirituelle, au contraire, est essentiellement individuelle, elle suit le rythme d'une âme, étudie ses démarches dans ses relations avec Dieu, les mouvements de la Grâce en elle ; elle s'accompagne le plus ordinairement du compte de conscience ou de la confession ; elle se pratique en tête à tête avec le fidèle, dans le bureau de travail du pasteur.

M. Schutz exige du directeur qu'il soit marqué par un charisme spécial. Le Seigneur le désigne par une indubitable vocation, somme toute fort rare (tout pasteur ne peut y prétendre). Alors seulement le fidèle (qui n'attribue aucune autorité à la parole humaine) reconnaît dans l'élu un dépositaire de la Parole divine, et c'est à Dieu qu'à travers lui il obéira. Remarquons cette exigence, dont le contrôle est tout empirique, chez nos frères protestants qui rejettent le caractère sacerdotal. L'élu doit redouter cette haute mission, ne l'accepter qu'avec tremblement ; il s'efforcera d'être une prédication vivante d'oubli de soi, sera disposé à souffrir, ce qui est l'immanquable lot de qui exerce une autorité dans l'Église : il est à une école d'humiliation. Il s'appliquera à être un instrument humble et docile sous le souffle divin, ne devancera jamais l'Esprit mais s'appliquera à l'écouter, afin de percevoir son chemi-

nement dans les âmes. Sa direction — qui, parfois, sera très ferme, à l'égard de ceux qui se dérobent à la Grâce — ne devra jamais tourner à la contrainte, ni s'immiscer dans la conscience (on se cabre violemment ici devant ce qu'on stigmatise d'« indiscrétion diabolique »).

Quant au célibat, il est l'état de tous les résidents. Ceux-ci ne s'y résolvent pas d'eux-mêmes, ou par facilité, ou par fuite devant les charges de la vie : ils obéissent encore à un appel d'en-haut. On pose en thèse que le célibat n'est pas supérieur au mariage ; on n'examine pas la question *en soi* : c'est affaire de vocation. On ne s'engage pas définitivement par vœu, ce qui serait dresser une barrière à l'Esprit-Saint, lequel peut toujours dans la suite appeler à l'état conjugal. Le pasteur Schutz semble nourrir contre le vœu les mêmes préventions que Calvin. Simplement il considère que le célibat est plus apte au ministère de la communauté et à la prière. Il n'y aura nécessairement qu'un petit nombre de résidents célibataires : ceux « à qui cela aura été donné ».

De même les « résidents » pratiquent la pauvreté volontaire.

« Heureux les pauvres, car le Royaume des cieux est à vous ! »

Ici le fondateur devient lyrique :

« Heureux ! Quel accent de joie, quelle promesse ! Quel homme s'y refuserait ? Quel est celui auquel un ami apporterait une heureuse nouvelle et qui répondrait : Peu importe ? Seul le désabusé peut tenir un tel langage et, avec lui, le distrait qui écoute sans attention la bonne nouvelle.

« Heureux, nous dit Jésus, et nous demeurons sur la soif, nous aspirons sans la posséder à la joie chrétienne, laquelle est toute espérance, et ferveur, et amour.

« Le Christ a su aussi menacer de malheur, « malheur à vous scribes et pharisiens », « malheur à vous riches ! » A plus forte raison l'écouteras-tu quand il te parle de bonheur. Attarde-toi plutôt sur la joie, abandonne-toi à la promesse. Tu remarqueras alors que tu ne peux t'y arrêter sans méditer la joie des Béatitudes. »

Entre la formule de *Luc* 6, 20, qui met l'accent sur la pauvreté effective, et celle de *Matthieu* 5, 3, qui s'en tient à la pauvreté spirituelle, il va résolument à la première :

> « Le jeune homme riche était rempli du plus grand zèle pour l'esprit de renoncement, mais ce fut une tout autre affaire quand il s'agit d'incarner cet esprit, de passer très simplement aux actes. »

Et le Christ n'a-t-il pas demandé à ses disciples d'abandonner leurs biens « sur-le-champ » ? De même il semble au pasteur Schutz que se dérober à la pauvreté effective, c'est refuser la foi et la confiance en Dieu. Sous ce rapport il souhaite un changement dans l'Église protestante, et que se lèvent nombreux les vrais pauvres, dans un grand élan, comme au temps de saint François d'Assise.

> « Quand nos Églises seront-elles gratifiées d'une éclosion de vocations rappelant aux chrétiens le devoir de pauvreté par la folie de la foi et tout l'extrémisme qu'elle implique, dans la ligne du vieux prophète Ésaïe : « Vous tous qui êtes altérés, venez à la source des eaux, et vous qui n'avez pas d'argent, venez, achetez et mangez. Venez, achetez sans argent, sans rien payer... Pourquoi dépensez-vous de l'argent pour un pain qui ne nourrit pas ? »

De tels hommes réveilleraient les âmes engourdies, libéreraient l'Église du scandale du mauvais riche, aideraient à résoudre le problème social. Cette pauvreté, il l'exige de ses compagnons.

Communauté de biens temporels d'abord. Cluny s'inspire de la première communauté de Jérusalem (*Actes*, 2, 44-45), où tous mettaient leurs biens en commun. Cependant les frères seront tenus au courant des affaires économiques de la communauté, tous partageront les soucis de l'économe commis à la gestion du temporel. On n'amassera point. On s'efforcera de vivre au jour le jour, dans la pleine confiance impliquée par cette demande du *Notre Père* : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien ». La foi exige qu'on avance « sans la vue », dans l'obscurité du

lendemain. Rien n'est plus efficace pour faire pièce à l'esprit du monde.

Puis la communauté s'étendra aux biens spirituels eux-mêmes, avec une originalité, une hardiesse que nous serions tenté de trouver excessive et qui vaut d'être signalée.

« La communauté de biens, écrit le pasteur Schutz, n'est réalisée que si les biens spirituels sont communs, eux aussi. Ce partage suppose une transparence d'homme à homme, qui ne signifie pas épanchements sans fin sur soi, mais limpidité de toute la personne.

« Une telle attitude sera cependant plus facile quand on aura appris à s'ouvrir totalement à un frère. Rien ne doit être conservé du passé, ni du présent. Toute réaction sur laquelle il est impossible de faire silence, tout trouble intérieur, tout doit être exprimé. Cet abandon, cette complète décharge a de profondes conséquences d'ordre psychologique. Elle apportera une solution à celui qui, n'arrivant pas à s'ouvrir totalement sur certains aspects de sa vie, se répandait sur d'autres à qui voulait les entendre, masquant ainsi les vrais drames intérieurs.

« Cette ouverture à l'égard d'un frère n'est pas aisée. Il y a toute une maîtrise à acquérir pour s'obliger à cette communauté de biens spirituels. »

Cet aveu, remarque-t-on encore, se distingue de la confession. Celle-ci est faite au Seigneur, « son but étant toujours de mettre l'homme à nu, face à son Dieu, tandis que l'ouverture de toute sa personne va directement à un homme ». Il va sans dire que cette simplicité magnifique réalise une véritable communion fraternelle ; on se croit revenu dans le climat d'Assise, au temps des premiers compagnons de saint François : il y a là une profonde compréhension, une acceptation sans limites de l'esprit des Béatitudes.

Chaste et pauvre, le clunisien ressemble déjà passablement à un religieux catholique ; il en a l'esprit, sinon les vœux. Et l'on s'attend à ce qu'il introduise résolument dans sa vie l'ascèse et les disciplines intérieures. Cela va de soi pour le religieux, à quelque école de spiritualité qu'il donne ses préférences. Une « règle » canalise son effort ; l'ascèse

lui est, par définition, un entraînement indispensable et de tous les jours, soit qu'elle le dispose à un état d'union plus intime avec Dieu, soit qu'elle découle de cette union même, comme une participation de plus en plus étroite à la Croix du Sauveur. De toutes façons l'ascèse procède de l'amour et elle brille au frontispice de tous les codes de vie religieuse, comme la loi du renoncement au centre de l'Évangile.

Mais, en cette matière, le fondateur de la communauté de Cluny doit remonter un fort courant. S'il prend tant de peine pour prévenir des objections, s'il dessine une théorie des disciplines intérieures, c'est apparemment qu'il a conscience d'innover et d'étonner ses pairs. Aussi bien s'efforce-t-il de ne rien avancer qui ne puisse se justifier par la tradition ou du moins par l'esprit de Calvin. Opposé à l'« ascèse-pour-elle-même » (et nul n'y contredira), non moins opposé au formalisme, qui donne des gages à la thèse de la valeur des œuvres, le pasteur Schutz professe la nécessité de l'ascèse comme moyen de se disposer à l'oraison, de s'ouvrir à la Grâce, de se rendre entièrement disponible à l'action de Dieu. Son programme d'ascétisme a comme champ d'application et comme limite la maîtrise de tout l'homme ; il est immense et il suffit. Toute autre pratique serait surérogatoire et de contre-sens.

Au demeurant, la discipline intérieure n'est pas liée seulement à la vie intérieure, repliée sur soi, d'un chacun : elle est engagée dans le drame du prochain, de la société, du monde. Ne rejoignons-nous pas ici, non certes dogmatiquement, mais par une incidence psychologique, la pratique de la mortification et de la souffrance « pour les autres » ? Peut-être trouverait-on là, en bonne théologie œcuménique, le point d'insertion d'une voie de rapprochement.

La discipline du clunisien ne se laissera jamais guetter par le formalisme ou le légalisme. Elle ne lie jamais en con-

science. Que faire donc quand l'élan est brisé et que la vie religieuse prend figure de chaîne pesante ? Va-t-on s'en détacher ? Bien au contraire. On se remettra en haleine par des textes entraîneurs, on recourra à des formules de prière, surtout on chantera. Des conseils de cette sorte qui rappellent les maximes ignatiennes, mais se réclament aussi de Vinet et de W. Monod, justifient pleinement la « Règle », ce merveilleux pédagogue.

La Règle de Cluny est toute simple et très souple, d'une saveur bénédictine. Elle tient en une maxime et trois principes :

Ora et labora, ut regnet.

Que dans ta journée, labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu.

Que tu maintiennes en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ.

Pénètre-toi de l'esprit des Béatitudes : joie, miséricorde, simplicité.

* * *

Le pasteur Schutz choisit la France pour établir sa communauté régulière. C'était à la Noël de 1940, au lendemain de la défaite. Il acheta un vaste et beau domaine, près de Cluny, en Saône-et-Loire et, de ce fait, mais nullement pour renouer la tradition du monastère médiéval, il lui donna le nom de « Maison de Cluny ».

Il s'agit du château de Taizé, magnifiquement campé au sommet d'une colline où s'étage un très pittoresque village — hélas ! totalement déchristianisé, avec des bois, des pacages, des cultures dévalant jusqu'à la plaine. A quelques pas une petite église désaffectée pointe son clocher du XIIe siècle. La terrasse commande l'immense horizon du Mâconnais.

On trouvera une description de leurs activités dans l'article de *Vie Protestante* auquel j'ai déjà fait allusion.

Voici ce qui concerne l'horaire d'une journée clunisienne :

« Au lever, la Communauté se réunit pour entendre et méditer brièvement la Règle, puis elle se rend au culte matinal. C'est un culte liturgique, lecture et chant de psaumes, prières, lecture et méditation d'un fragment de l'Évangile. Suit la Méditation, étude solitaire d'une péricope du Nouveau Testament. En un an, toutes les Épîtres et l'essentiel des Évangiles, des Actes et de l'Apocalypse sont étudiés et médités. La matinée entière est consacrée au travail intellectuel. Pour se replacer devant Dieu et sanctifier son travail, la Communauté se réunit à 10 h. pour un court moment d'adoration, rappelant la descente de l'Esprit sur les Apôtres à la Pentecôte. On y lit et médite un verset tiré du texte de la méditation du matin ; un second verset du même texte est médité pendant le repas de midi qui se prend en silence. L'après-midi est libre jusqu'à 4 h. Dès 4 h. le travail reprend. A 6 h. et demie, on se sépare pour la prière du soir. Introduite par une simple lecture d'un passage de l'Ancien Testament (qui en un an est lu en entier dans ses parties essentielles), la prière est spontanée. Après le repas du soir pris aussi dans le silence, ce qui permet de mieux réaliser la communion fraternelle et de prier pour tous ceux qui sont à la même table, la soirée se poursuit librement dans les entretiens, les lectures, le chant, la musique. Avant le coucher la Communauté se rend au culte du soir, où est lu un fragment d'Épître (une grande partie de l'année, le même que celui de la méditation du matin, pour que tout le jour soit porté par la même Parole), un fragment des Actes ou de l'Apocalypse. Puis la Communauté se retire dans le silence pour le repos de la nuit. »

En vérité tout n'est pas réalisé à la lettre de ce programme des premiers temps, quelques modifications ont été introduites à l'usage. Et ce n'est pas le moindre intérêt de cette fondation que de constater qu'elle est en pleine recherche de sa formule et ne se refuse à aucun perfectionnement. Mais ce que le rapport ne laisse pas soupçonner — et que cache sans doute à l'auteur sa modestie même —, c'est la nouveauté, la fraîcheur, la joie, l'amour, la ferveur de sa jeune communauté. On ne peut demeurer une journée à Cluny sans penser à la jeunesse de l'Église. Tout y est intense, viril,

charmant. On a l'impression que ces jeunes hommes baignent dans la Grâce.

La place nous manque pour décrire leur office, mis à l'épreuve durant quelques années, à Genève et à Grandchamp et dont une partie vient d'être publiée sous le titre : *L'Office divin de l'Église universelle* (1). Il est naturellement en français, s'inspire à la fois du bréviaire romain et des meilleures liturgies chrétiennes, et il est d'une veine œcuménique très pure. Quelques instants donnés en chaque heure à l'improvisation, le rendent particulièrement émouvant.

La sainte cène est célébrée presque chaque jour, d'après le schème édité par les *Cahiers d'« Église et Liturgie »* (2) ; on utilise, pour le temporal, notre missel romain.

Enfin l'un des jeunes théologiens, M. Max Thurian, a remis en honneur la pratique de l'oraison mentale, grâce à une sorte de directoire sur la *Vie Méditative* (3). Il y préconise la méditation à la manière de saint François de Sales et analyse les degrés de l'oraison, en quoi il nous semble dépasser notablement la tradition de son Église, si peu hospitalière, comme chacun sait, à toute mystique. Il recommande pareillement un *Chemin de Croix* dans lequel il a modifié le titre de certaines stations pour les rendre absolument conformes au récit de l'Évangile (4).

Ce besoin impérieux d'un cadre liturgique, cette recherche des méthodes et dévotions conciliables avec la tradition évangélique, à quoi s'ajoutent un effort constant de recentrement théologique et un désir loyal de s'informer

(1) Coll. *Église et Liturgie*, édit. *Labor*, Genève, 1944.

(2) *Liturgie de communion. I. Formulaire général.* Edit. *Labor*, Genève, 1931.

(3) A paraître dans la collection *Ad Unitatem.* Grenoble, Arthaud.

(4) Les principes de la liturgie de Cluny ont été exposés par le pasteur Thurian dans *Joie du ciel sur la terre. Introduction à la Vie liturgique.* Coll. *Communauté de Cluny.* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946.

du catholicisme aux sources les plus pures, rien de cela ne doit nous laisser indifférents. A Cluny, nous sommes à la pointe extrême du protestantisme calvinien, mieux nous assistons émerveillés à la naissance d'un mouvement de haute Église qui nous semble être, en l'occurrence, une sorte de miracle. En tout cas, nous sommes au cœur d'un foyer d'œcuménisme dont l'avenir, nous l'espérons, montrera l'incomparable valeur.

Maurice VILLAIN

Le Père Serge Bulgakov. (1)

« Il était la lampe qui brûle et luit »
(Jean V, 35).

In memoriam.

Le Père Serge nous a quittés, après avoir accompli sur la terre tout ce que peut accomplir « un fidèle et bon serviteur ». Il avait reçu de son Seigneur dix talents et il les accrut en un trésor inestimable d'amour, de gratitude, de révérence, trésor qui l'accompagnait tandis que nous le conduisions au chemin éternel. Toute sa vie fut un élan ininterrompu ; il lutta sans répit ; il tendit ses forces jusqu'à l'épuisement ; il ne s'arrêta pas une minute sur la route de son ascension. Et maintenant, quand nous contemplons son itinéraire spirituel, nous voyons qu'il a tant fait que jusqu'à la fin il n'a été donné à aucun de nous de comprendre et de percevoir toute l'intarissable richesse de cette vie admirable.

Dans sa couronne les plus éclatantes sont les fleurs d'amour de ses fils spirituels, ses amis, ses disciples. Le Père Serge était un homme qui entretenait des relations personnelles d'individu à individu. Il ne s'adressait jamais à des « gens » mais toujours à un « homme ». Son amitié était ardente et jalouse. Il se donnait à ses amis, à ses enfants spirituels. Il vivait avec eux et par eux et ne s'épargnait

(1) Nous laissons aux lignes du prof. L. Zander, dont il a bien voulu confier la traduction française à *Irénikon*, toute leur spontanéité admirative et leur révérence envers celui qu'il aime à appeler son maître, et que notre revue comptait parmi ses amis. On comprendra pourtant que ce geste de sincère déférence n'implique pas de notre part une adhésion à tous les jugements ou idées que contient cet article. N. d. l. R.

pas dans l'élan de cette amitié. Nous voyons que sa fidélité brûle maintenant en une prière pour nous devant le trône du Seigneur de gloire et que la mort ne l'a pas arraché, en raison même de l'ardeur de sa prière en faveur de ceux qu'il aimait et qu'il aime.

Mais il serait inexact de laisser le personnel faire oublier chez lui le national et le social, de dissimuler l'histoire derrière la biographie. Sur sa route spirituelle le Père Serge a parcouru une distance considérable de l'athéisme à la prêtrise ; du marxisme à l'Orthodoxie en passant par l'idéalisme ; des utopies sociales au pastorat en passant par le service social. Cette route ne lui fut pas personnelle. Plusieurs allèrent de compagnie avec lui. Et ne paraît-il pas lui-même, ce marxiste-idéaliste, après avoir été désenchanté par la philosophie matérialiste et l'avoir vaincue par sa critique scientifique, après s'être retourné de cœur vers Dieu et avoir pensé sa religion au moyen de sa raison, après avoir désiré enfin le sacerdoce, — ne paraît-il pas comme un symbole et de la Russie et peut-être du monde entier sur sa route du matérialisme à Dieu ?

Ce chemin, ce sont les labeurs du Père Serge qui l'ont marqué. En homme conscient de sa responsabilité intellectuelle, il vérifiait tout par sa raison en n'admettant rien sans preuve ; aussi chaque étape de son développement est-elle imprimée dans ses écrits sur l'économie, la sociologie, la philosophie, la théologie. On peut les étudier, et ainsi reconstituer cette route, l'examiner et la comprendre. Derrière la biographie et l'histoire, il y a cependant l'éternité, non pas l'éternité qui s'oppose au temps comme le royaume des cieux à la terre, mais celle qui vit dans le temps, toujours substantiellement la même sous des formes historiques changeantes. C'est le domaine des idées éternelles, du système philosophique, des attitudes fondamentales de l'esprit humain. Cette éternité fait partie de l'enseignement du Père Serge, lui-même y a fait allusion

en parlant de ce qui est sculpté dans le marbre par opposition à ce qui est fait de papier mâché. C'est là l'âme de sa philosophie et la sagesse de sa théologie qu'on mettra des dizaines d'années et de siècles à scruter. Et toute la richesse de ces points de vue personnels, historico-culturels et mystiques a brillé immuablement dans tous les aspects de sa vie, dans ses recherches, dans son enseignement, dans ses sermons, dans sa prêtrise, dans sa prophétie et dans son pastorat.

I

Le Philosophe.

Philosophe, scrutateur de la vérité, le Père Serge le demeura toujours. Il était philosophe quand il se figurait croire au marxisme, mais en étudiant et défendant ses doctrines il en ébranlait les racines. Il était philosophe quand il combattait Kant et quand, après avoir surmonté l'idéalisme transcendantal il y aperçut des réalités mais altérées et exclusives : chaque philosophie est en effet nécessairement hérésie ou vérité au sujet de la Sainte Trinité. Telle est la pensée fondamentale de son livre *Tragédie de la philosophie*. Il était philosophe en venant à la vérité chrétienne, car cette vérité était pour lui non une richesse inerte mais une graine vivante. Cette graine se développait avec une telle force que la pensée humaine n'arrivait souvent pas à suivre sa croissance impétueuse. Le dogme ne fut jamais pour lui seulement une norme ou une règle de foi, mais toujours une réponse à un problème, un postulat de la raison, une question posée à la pensée. De là le caractère dynamique de la pensée dogmatique du Père Serge. De là le lien profond qui existe entre sa pensée philosophique et théologique : une philosophie qui ne conduit pas au dogme est un mensonge, une dogmatique qui ne résoud pas un problème de philosophie est morte. Ainsi peut-on formuler

la conviction fondamentale du Père Serge, conviction qui confère à sa philosophie le sérieux d'une expérience religieuse, et à ses recherches dogmatiques la force des vérités pénétrantes. De là aussi l'intention de fonder une philosophie Orthodoxe, de placer l'Orthodoxie à la base de l'ontologie, de la cosmologie, de l'anthropologie, de la philosophie, de la culture et de la gnoséologie.

Le Savant.

Un trait qui caractérise non seulement la pensée mais aussi l'existence du Père Serge fut le sentiment qu'il avait de sa responsabilité. Il n'affirmait jamais rien sans contrôler toutes ses déductions par toutes les ressources accessibles du savoir et de la science, et comme il possédait un esprit extraordinaire, ce sentiment de responsabilité s'exprimait pratiquement en une immense érudition, embrassant tout un ensemble de disciplines. Le Père Serge fut, en premier lieu, en suivant l'ordre chronologique, économiste. En cette qualité il écrivit une série de travaux volumineux sur le capitalisme, les marchés, l'agriculture, sur les doctrines sociales et économiques, sur des travaux particuliers et sur leurs auteurs ; sociologue et historien, il se livra ainsi à des recherches sur le christianisme primitif, sur l'apocalyptique et le socialisme ; puis philosophe, non seulement en tant que scrutateur de la vérité, mais aussi comme investigateur, commentateur, critique des systèmes philosophiques ; apologète dans sa lutte contre le mythologisme, l'historicisme, le jésuanisme ; historien de la civilisation, il se prononça sur presque tous les phénomènes de la pensée et de la vie en écrivant une multitude d'études consacrées à divers écrivains et penseurs ; enfin théologien dogmatique, il basa ses travaux sur l'exégèse de la Sainte Écriture, sur l'enseignement des textes liturgiques et sur les données de l'iconographie, etc. Partout nous rencontrons chez lui

un considérable appareil d'érudition, la connaissance de la littérature sur ses sujets en plusieurs langues, un désir conscient de tenir compte avec respect et sérieux aussi bien des données susceptibles de s'accorder avec le christianisme, que d'une pensée hostile à celui-ci.

Les données de la science varient, l'érudition appartient à l'histoire, mais l'effort de vérifier sa pensée au contact d'une pensée étrangère, le désir de ne pas vivre et penser isolément mais en relation avec la pensée universelle caractérisent un esprit élevé qui appartient à l'intégralité de la science et ne veut pas s'en séparer.

Le Prédicateur.

Ceux qui ont connu le Père Serge étudiant, chargé de cours, publiciste, professeur, témoignent d'un commun accord que sa parole était toujours une prédication. Jamais il n'enseignait la morale, mais s'il n'en parlait jamais, le sujet de son discours constituait un milieu transparent à travers lequel brillait la réalité la plus élevée — *sursum corda, sursum corda, sursum corda, excelsior !*

Ces mots de sa *Lumière indéfectible* (p. 31) peuvent servir d'épigraphe à tout ce à quoi il appelait, à tout ce qu'il disait, à tout ce dont il s'occupait. Son économie entrevoyait la morale, sa morale appelait à la foi ; mais en cette religion même qui était comme le sommet et la fin de ses recherches il demeura un pèlerin, n'ayant ici-bas aucune cité fixe, recherchant toujours la cité future. Par là s'explique son eschatologisme, son effort vers l'au-delà. Il était assoiffé du Royaume des cieux, de la consommation finale, et aucune richesse de l'esprit telle que cette terre la réalise n'était susceptible de satisfaire cette sainte faim et cette soif. « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice. » « Bienheureux celui que Tu as choisi et reçu, Seigneur !... »

C'est seulement avec le sacerdoce que le Père Serge devient pleinement prédicateur. Et maintenant à l'appel, à la révélation se joignait la consolation. « Consolez, consolez mon peuple. » Le Père Serge aimait répéter ces paroles d'Isaïe. C'était un miracle de sa prédication qu'à chacun de ceux qui l'écoutaient il semblait s'adresser précisément à lui, répondre à ses demandes, à ses recherches, à ses doutes, guérir ses propres blessures spirituelles. Je le dis après avoir interrogé beaucoup de personnes qui avaient écouté comme moi la prédication du Père Serge. Le Personnel s'unissait d'une façon mystérieuse dans ses paroles à l'Universel, et la voix de l'Église résonnait sur ses lèvres d'une manière intime et toute proche, comme la parole de l'être le plus proche, la voix légère de l'ange gardien.

Le Prêtre.

15 ans s'écoulèrent depuis le retour du Père Serge à la foi jusqu'à son ordination. Tout ce temps fut une période de travail scientifique et de prédication. Ses amis l'appelaient un prêtre en redingote. Le Père Serge se sentait lui-même « traître à l'autel ». En lui parlait le sang lévitique de six générations, peut-être plus encore, de prêtres, ses aïeux et ancêtres. C'est pourquoi après son ordination le Père Serge se sentit tout de suite dans sa prêtrise comme dans un bien de famille ; il avait cependant reçu cette dignité dans ce qui était pour une conscience séculière, une ligne de résistance maximale. Pour lui le premier devoir du sacerdoce était la célébration des mystères, le service de l'autel. Il faut se faire prêtre quand on sent en soi une soif inextinguible de célébrer les mystères, car tout le reste, la prédication, le pastorat, l'enseignement, est secondaire et peut être accompli par un non-prêtre. Tel est le testament du Père Serge à ceux qui recherchent le sacerdoce et y aspirent.

En se tenant à l'autel, le Père Serge se sentait au ciel. La liturgie angélique n'était pas pour lui une allégorie mais une réalité. Sa manière de célébrer était empreinte d'une révérence sans limites et d'une inspiration céleste ; et de là son extraordinaire rigueur dans l'observance des rubriques, son ritualisme presque d'Ancien Testament, ritualisme qu'il comprenait cependant et accomplissait dans l'esprit d'adoration des vieillards devant le trône de l'Agneau. Le Père Serge voyait dans la beauté du culte Orthodoxe le voile brodé d'or du calice eucharistique, dans l'art sacramentaire, le vestibule du mystère. C'est pourquoi il était ennemi aussi bien de la beauté artificielle que de la simplification élémentaire, et il régnait dans son culte cette beauté spirituelle supérieure qui ressemblait aux aromates terrestres recueillis par Madeleine dans un vase de grand prix et répandus sur la tête du Christ.

Le Prophète.

La fonction prophétique, en tant que libre inspiration de l'Esprit-Saint, s'oppose généralement au sacerdoce en tant que celui-ci est le service réglementé de la Parole. Autant le sacerdoce apparaît dans l'Église comme reconnu et nécessaire, autant le don de prophétie semble oublié et comme inutile Le Père Serge ne fut pas seulement un prêtre, ce fut également un prophète, et dans cette union réside finalement, peut-être, le principal secret de sa personnalité spirituelle. Le service du temple n'étouffait jamais en lui sa libre voix, sa fonction à l'autel ne le détournait pas du peuple. La célébration des mystères ne le rendait pas sourd aux questions de la vie ; au contraire, elle l'inspirait et lui donnait des ailes, et quand apparaissaient de nouveaux phénomènes de la vie spirituelle, qui n'entraient pas dans le cadre des canons et qui scandalisaient les zélateurs d'une piété de rubrique, le Père Serge y participait sans

crainte, et sa libre voix prophétique résonnait comme le tintement d'une cloche céleste, comme un appel à la réalisation de l'ecclésiasticité et de la justice *partout et toujours*, et non seulement dans les formes habituelles de la piété de l'Église. Il en fut ainsi pour le mouvement de la Jeunesse, pour le Mouvement œcuménique, ainsi que pour la Confraternité anglo-russe de St Alban et St Serge. Dans toutes ces organisations la pensée du Père Serge fut un levain qui fit fermenter la pâte, une étincelle où s'allumaient les âmes. Mais audacieux par nature, radical par conviction, tirant toutes les conséquences partout et en toutes choses, le Père Serge en tant que prophète rencontra toujours des mécompréhensions, de l'indifférence, des échecs. Il en souffrit, mais jamais il n'accusa ses calomniateurs. Humilité que cela, humble service qui fut toujours un appel, une inspiration plutôt qu'un entraînement, une contrainte.

Le Pasteur.

Ce fut l'aspect le plus intime de l'effort spirituel du Père Serge, ses fils spirituels répandus dans le monde entier peuvent en parler. Dans son rôle de pasteur le Père Serge ne faisait que témoigner et prier avec les âmes pénitentes. Jamais il ne fut juge, jamais il ne condamna, mais comme un médecin expérimenté et aimant, il établissait le diagnostic de la maladie, il exposait les moyens de la guérir, encourageait, inspirait. Dans la vie le Père Serge paraissait fréquemment austère, il n'aimait pas le verbiage et n'avait pas le don de soutenir une conversation. Il parlait et il écoutait. Mais en confession il apparaissait entièrement différent : simple, attentif, affable. Dans la vie c'était un grand aristocrate ; l'intéresser, détourner sur soi son attention n'était pas facile, mais en confession tous étaient égaux devant lui, que ce soit Paul Florenskij qu'il considérait

comme un génie et plaçait infiniment au-dessus de lui-même, ou le dernier des paysans. Quand il perdit la voix en 1939 par suite d'une opération du cancer de la gorge, le Seigneur lui octroya un don particulier d'amour et de tendresse. Il suffisait de venir à lui, de le voir pour se sentir dans un autre monde, pour que tout le difficile, tout l'obscur s'affaiblît, disparût, cessât d'exister. Il guérissait non par des paroles ni par des conseils, mais simplement par sa présence, par son être — et voilà pourquoi le monde nous a paru vide quand le Père Serge l'a eu quitté.

II

La vie du Père Serge se répartit naturellement sur un certain nombre de périodes correspondant à ses changements de domicile.

Enfance et Jeunesse, 1871-1895.

Le Père Serge était fils d'un modeste prêtre de cimetière de la ville provinciale de Livny dans le gouvernement d'Orel. Son père était un homme d'une foi robuste, rigoureusement attaché au devoir, un peu sec et ironique. Sa mère était d'une nature poétique et rêveuse. La grande famille des Bulgakov — il y avait sept enfants — vivait dans une grande pauvreté, d'une vie régulière et d'une existence rude fermement attachée à la tradition ecclésiastique. Ne pas aller à l'église, ne pas observer les jeûnes eût semblé simplement impossible. A dix ans l'enfant vif et espiègle alla à l'école ecclésiastique primaire de Livny. Il en sortit le premier. Ensuite le séminaire ecclésiastique d'Orel, crise religieuse, abandon du séminaire, fin d'études au lycée d'Elcy, ce qui était très difficile pour un séminariste, et entrée à l'université de Moscou. La philosophie et la philologie l'attirèrent, cependant il suivit aussi des cours à la faculté de droit, car c'est seulement là qu'il pouvait se consacrer à

l'étude du marxisme qui lui apparut, comme d'ailleurs à toute la jeunesse russe, comme une morale scientifique, comme un service à l'égard du peuple, comme l'accomplissement de son devoir vis-à-vis de ses frères plus humbles.

En 1894 il mit fin brillamment à ses études à l'université. On lui attribua alors une chaire d'économie politique, il se mit à enseigner, se maria, passa un examen de maîtrise et reçut une mission à l'étranger.

Intellectuel, 1895-1901.

Il vit deux ans à l'étranger accomplissant un travail scientifique dans les bibliothèques de Londres, Berlin et Paris. Il fait deux brefs séjours en Russie. C'est une période de travail scientifique intense. Il est séduit par l'Occident, il a foi au socialisme, il se lie d'amitié avec Kautsky, Bebel et Liebknecht et avec d'autres chefs de la *Sozialdemokratie*, et ce sont seulement les impressions d'art (recontre avec la Madone de Raphael) qui l'arrachent au domaine de la technique et du progrès pour l'appeler à d'autres idéals. En 1901 il retourna en Russie avec un travail en deux volumes, *l'Agriculture et le capitalisme*. Cet ouvrage en raison de ses dimensions et de l'érudition de son auteur, devait lui valoir le grade de docteur. On n'y trouve déjà plus une foi entière dans le marxisme. Dans sa philosophie socialiste on perçoit déjà une faille. L'attitude froide des professeurs de l'université ne lui vaut que le grade de maître. Mais on le choisit sur-le-champ comme professeur à l'Institut polytechnique de Kiev où il enseigne pendant cinq ans.

Kiev, 1901-1906.

C'est une période de lutte intérieure où il se définit spirituellement. La foi socialiste est malade, la religion du progrès est morte. L'Occident a cessé depuis longtemps d'être une terre promise, « la terre des saints miracles ».

Et voici que le jeune enthousiasme fait place au nihilisme philosophique, à une sombre résignation. Il en trouva le prototype dans *le Drame intérieur de Herzen,* c'est ainsi qu'il intitule un article consacré à l'œuvre de cet homme supérieurement intelligent. Mais son âme ne se réconcilie pas avec ce vide spirituel. Pendant ce temps s'effectue un travail lent et créateur à peine perceptible. La nature, l'art, la famille alimentent les racines religieuses de son être et aux environs de 1901 il se produit en lui une rupture. Elle ne lui est pas facile. La porte de son cœur ne s'ouvre pas tout d'un coup au Christ qui y frappe, mais une fois ouverte, la cellule de son cœur devient un temple, le Seigneur se met à y régner entièrement et pour toujours.

Au même moment surviennent les débuts de sa gloire : après un exposé sur l'œuvre philosophico-religieuse de Dostoïevsky une foule d'étudiants le porte en triomphe le 21 novembre 1901 ; il devient le chef de l'intelligentsia religieuse et le maître de la jeunesse qui est à la recherche de la lumière. En 1903 paraît son livre, *Du marxisme à l'idéalisme,* en 1906 il quitte Kiev et reçoit une chaire d'économie politique à Moscou.

Moscou, 1906-1918.

Ce fut une période de maturité spirituelle, de travail universitaire au service de l'Église et d'enseignement religieux aux laïcs. Sans arrêt il poursuit son travail scientifique : enseignement, conférences, livres, esquisses d'économie politique, histoire des doctrines politiques et économiques. Mais ce n'est pas là le principal ; le trésor de l'expérience spirituelle, la foi en la vie dans le Christ doivent s'épanouir en une philosophie du monde, et faire fructifier toute sa pensée, tout son savoir, et voici que s'ouvre devant lui un champ de création indéfini, car l'Orthodoxie ne possède pas sa philosophie propre, elle existe en tant que

foi, piété, culte, et seulement quelques précurseurs (Gogol, Dostoïevsky, Bucharev) ont senti que ce trésor spirituel doit devenir une source de création dans tous les domaines de la vie. Mais pour cela il est indispensable de penser dans la lumière de l'Orthodoxie tous les problèmes philosophiques, de frayer les voies d'une pensée religieuse positive et celles de sa relation avec la vie. Ici pour la première fois s'esquisse la base fondamentale de la philosophie religieuse du Père Serge, la Sophiologie. Le monde est une construction de la Sagesse de Dieu — le sceau de la Sagesse marque toutes choses, tout est Sagesse. Dieu et le monde ne sont pas séparés par un abîme impraticable, le monde est divin, Dieu est humain. Ce n'est pas du panthéisme (car le Créateur se distingue toujours du créé) mais du panenthéisme. Il faut penser en Dieu et voir le visage de Dieu en tout.

Un souffle élevé et réaliste anime cet édifice spirituel. Il apparaît comme la clé de tous les problèmes de la pensée et de la vie, le coefficient de toute la pensée philosophique et théologique. Le Père Serge a exprimé pour la première fois cette pensée dans *la Philosophie de l'économie*, thèse de doctorat, Moscou 1912, avec traduction abrégée en japonais et en allemand, livre plein de fraîcheur et d'inspiration, livre de jeunesse écrit pour des jeunes, parlant du monde, de l'économie, de la technique, de la science comme étant le jardin de Dieu à la culture duquel l'homme a été appelé.

La Sophiologie a reçu son expression définitive dans *Lumière indéfectible*, Moscou 1917, avec traduction incomplète en allemand, livre qui, avec *la Colonne et le fondement de la Vérité* du Père Paul Florenskij constitue le compendium de la pensée philosophico-religieuse russe. Dans ces ouvrages le Père Serge surmonte le kantisme en tant que rempart dressé entre la faculté de connaître et la métaphysique ; l'idéalisme en tant que système de volonté et de raison universelles ; le sociologisme en tant qu'exa-

gération du rôle attribué aux problèmes de la société au détriment de la vie de la personnalité religieuse. Comme témoignage de ce gigantesque travail apparaissent entre les deux livres déjà signalés, deux recueils : *Deux cités*, Moscou 1911, en deux volumes, et *Pensées tranquilles*, Moscou 1918, dans lesquels, avec des articles remarquables sur le christianisme primitif, la culture, l'économie, la nature, sont réunis des essais sur Carlyle, Feuerbach, Marx, Ruskin, Picasso, Fedorov, Leontiev, Dostoïevsky, Tolstoï, Vl. Soloviev. Selon sa nature le Père Serge se montre savant, penseur, chercheur. Son enseignement présente un caractère purement universitaire et ne s'adresse pas aux masses mais à la personne. Mais la vie publique l'entraîne tout le temps vers d'autres choses, et voici qu'en 1907-1908 il est membre de la Douma où il combat la peine de mort, il est homme public et publiciste. Et ici il ne représente pas un parti, une doctrine, mais la conscience morale et le sens chrétien.

Crimée, 1918-1922.

La Révolution déracine la vieille Russie. Tout s'abîme dans le chaos, la tempête fait rage. Cependant l'Église Orthodoxe, privée de son protecteur despotique — l'Empire, se découvre une vie nouvelle : confesser librement sa foi et affronter héroïquement le martyre. Le Père Serge est déjà connu comme homme d'action dans le domaine ecclésiastique, il est membre du Concile pan-russe, proche collaborateur du patriarche Tichon. En été 1918 il reçoit la prêtrise. Aussi est-il chassé sur le champ de l'université et il se rend en Crimée où il passe deux ans dans la propriété de sa belle-mère, Oléise, au milieu d'une nature paradisiaque mais d'un enfer humain. Tout autour ce sont des fusillades, des perquisitions, la terreur. La vie du Père Serge est chaque minute exposée au danger. Il n'en fait pas moins des conférences à l'université de Simferopol tant qu'on ne l'en

chasse pas, et surtout il écrit. C'est alors qu'il fait paraître ses deux livres les plus philosophiques : *Tragédie de la philosophie*, éditée seulement en allemand, et *la Philosophie du nom*, la première partie éditée en traduction allemande.

Ce dernier livre est conçu comme une étude philosophique de l'onomatodoxie, doctrine mystique sur la vénération du nom de Dieu, dépendant des traditions de l'hésychasme et de S. Grégoire Palamas ; il est comme la première tentative entreprise dans le but de fonder une gnoséologie Orthodoxe. C'était un livre très révolutionnaire, il ne renversait ni plus ni moins que ... la logique traditionnelle.

La base de la pensée paraît au Père Serge être non l'idée abstraite mais le mot concret. La réalisation pratique de la gnoséologie apparaît ainsi être non la logique mais la grammaire. Cette affirmation déconcerte tout d'abord par son aspect paradoxal, mais par suite on s'aperçoit qu'elle est tout simplement une estimation pleinement consciente du premier verset de l'évangile de S. Jean : « Au commencement était le Verbe ». Cette vérité, le Père Serge ne la comprend pas seulement d'une manière théologique et ontologique, mais aussi gnoséologique : le mot n'est pas seulement le principe de la vie et de la matière mais aussi celui de la pensée et du discours.

Le 1er janvier 1923 les autorités expédient le Père Serge hors de Russie. — Vous êtes plus dangereux pour nous que toute une Armée Blanche, lui dit le commissaire de la Tchéka en l'envoyant en exil. Fugitif, ayant tout perdu, le Père Serge va d'abord à Constantinople, puis se rend à Prague, centre à cette époque de l'émigration russe.

Prague, 1923-1925.

Capitale de l'émigration russe : multitude d'organisations sociales, d'entreprises, de projets, espoir d'un prompt retour dans la patrie, préparation de cadres variés pour

la Russie future, faculté de droit russe, début du mouvement des étudiants chrétiens. Dans tout cela beaucoup de plans irréalisables, beaucoup de naïveté et de myopie, mais il règne une véritable inspiration et un brûlant enthousiasme, et spécialement solide et résistant apparaît tout ce qui est lié à l'Église. Le Père Serge fait des conférences à la faculté de droit et participe au mouvement de la jeunesse, mais surout il fait œuvre scientifique. De là date la troisième période de sa production théologique. Il écrit un livre sur le culte de la Mère de Dieu où il analyse le dogme catholique de l'Immaculée Conception ; *Recherches sur le dogme de la S. Trinité* (Chapitres sur la Trinité qui ont paru en traduction allemande) ; *Esquisses sur la doctrine de l'Église ; Pierre et Jean, deux princes-apôtres*. Rapidement son travail théologique prend un caractère plus systématique. En 1925 le métropolite Euloge décide d'organiser à Paris une École supérieure de théologie, l'Institut de Théologie Orthodoxe, et appelle le Père Serge à sa tête. Le Père Serge élit domicile à Paris et se met de toute son âme à l'œuvre qui était destinée à être l'une des principales entreprises de sa vie.

Paris, 1925-1944.

Une petite colline verte sur la limite ouvrière de Paris, au sommet de la colline une église et deux vieilles maisonnettes. Dans l'une d'elles dans un appartement étroit, le Père Serge mène une vie ascétique. Sa fenêtre donne sur l'église et quand celle-ci est ouverte les paroles et les chants des offices parviennent jusqu'à son bureau ; la vie du Père Serge est réglée comme une vie monastique. Le matin à 7 heures il est déjà à l'église, ensuite il travaille, donne des cours, écrit. Il écrirait toute la journée s'il n'était pas dérangé, c'est une affluence perpétuelle d'enfants spirituels. Ses enfants spirituels et ses amis font queue dans sa modeste chambre. Il converse longuement avec eux chez lui et

ensuite, après les vêpres, il reçoit leur confession, demeurant souvent dans l'église jusque bien avant dans la nuit. Il lui faut souvent quitter Paris. L'Angleterre (Fellowship), la Suisse (Mouvement œcuménique), l'Amérique (Église épiscopalienne) le voient à tour de rôle et écoutent sa parole. On ne comprend vraiment pas comment il peut mener tout cela de front, car les conférences, les prédications et les réunions internationales, toute cette activité exige un gros travail de préparation. Le Père Serge n'improvise jamais. Mais avec tous ces travaux, il trouve le temps pour son occupation principale, sa production théologique : l'un après l'autre apparaissent ses livres : sur Jean-Baptiste, *l'Ami de l'Époux ;* sur les anges, *l'Échelle de Jacob*, lesquels conjointement avec le livre sur la Mère de Dieu, *le Buisson ardent*, constituent la première trilogie théologique sur la Sagesse de Dieu dans la Création. Ensuite trois volumes monumentaux composant la trilogie sur le Théandrisme : *l'Agneau de Dieu*, avec traduction française ; *le Consolateur*, l'édition française est en préparation ; *l'Épouse de l'Agneau* ; et une foule d'articles, les uns importants comme des livres entiers, d'autres peu étendus, d'instructions, de prédications, de conférences. Nous ne pouvons ici énumérer leur titre. Il y faudrait plusieurs pages. Disons seulement qu'il n'y a pas eu un problème théologique que le Père Serge n'ait pas touché, et que partout la piété et l'érudition s'unissent chez lui à l'effort créateur et à un incessant effort de progrès. C'est dans la période parisienne de sa vie qu'il fait preuve du plus de richesse, de plénitude, de maturité, mais là aussi l'attendaient de lourdes épreuves. Le conservatisme soupçonneux des émigrés, craignant toute nouveauté, ne pouvait accepter sa pensée audacieuse et créatrice, et voici qu'on l'accuse d'être un novateur, un moderniste, un hérétique. Le Père Serge attend lui-même une critique théologique de ses idées, mais en son lieu il rencontre des accusations d'hétérodoxie et des

censures canoniques, ou des objections tellement primaires qu'elles ne méritent pas de réponse. L'épiscopat de la métropolie d'Europe occidentale à laquelle appartient le Père Serge par bonheur ne cède pas à ces provocations calomniatrices et, trouvant en lui non seulement un penseur mais aussi un juste, il le défend de son autorité canonique et lui donne la possibilité jusqu'à la fin de poursuivre son travail.

En 1939 il lui arrive un nouveau malheur, un cancer à la gorge, une opération pénible et la perte des deux cordes vocales. Au prix d'efforts surhumains le Père Serge apprend à parler sans voix. Il donne encore des conférences. — Personne ne sait combien cela me coûte d'efforts, dit-il. Il célèbre, mais exclusivement des liturgies matinales où se réunissent ses amis ; constamment il se sent invalide et cela le fait beaucoup souffrir.

Lors de la guerre, des privations, des bombardements, du dérangement général, il nous frappait par son calme, par sa joyeuse humeur, par une sorte de lumière supraterrestre qui rayonnait de sa personne, et c'est seulement maintenant en lisant le manuscrit de son commentaire sur l'Apocalypse qu'il terminait au moment de sa mort que l'on comprend que ses dernières années furent éclairées d'une lumière eschatologique, qu'il vivait dans la contemplation de l'éternité, que sa chère et audacieuse prière : « Viens, Seigneur Jésus », s'accomplissait déjà maintenant en quelque sorte.

Des nombreuses formules dogmatiques, le Père Serge disait qu'elles contenaient le testament théologique des siècles futurs. L'on peut dire la même chose de lui. Son âme vivait dans sa pensée mais sa pensée devra vivre et porter des fruits en ceux qui la reçoivent, la comprennent, l'aiment : en ses amis, ses disciples, ses élèves.

Par la richesse de son contenu, par la plénitude de son système, il est très juste de comparer le Père Serge à Hegel.

En théologie, il ressemble beaucoup à Origène, « ce géant marchant courageusement et fermement dans les champs de la dogmatique » (Florenskij), à Origène qui a tracé un système grandiose « qui frappe par l'audace et l'élan de son envolée » — mais il attend encore ses Cappadociens qui puissent approfondir sa vision ecclésiologique.

Jusqu'à présent le Père Serge est seulement compris et apprécié d'un petit nombre. Cependant, sa pensée commence peu à peu à pénétrer dans le monde occidental où elle trouve parfois, principalement dans le catholicisme, un écho brillant et une vive compréhension. Très significative à cet égard est l'édition des travaux fondamentaux du Père Serge entreprise par la maison d'éditions Montaigne en traduction française. Le premier tome de la seconde trilogie théologique, *Du Verbe Incarné*, paru en 1943 (il y a lieu de déplorer qu'il manque les 112 pages de l'introduction historico-dogmatique ayant trait à la problématique christologique dans la patristique) a rencontré, comme nous nous en sommes souvent convaincu, un grand et profond intérêt chez les théologiens catholiques. Il faut aussi espérer qu'après l'édition des trois tomes de la seconde trilogie suivra celle des autres traités théologiques du Père Serge, de ses travaux philosophiques, et aussi de ses recueils et de ses articles les plus remarquables.

L. ZANDER.

Chronique Religieuse.

CHRÉTIENS RÉUNIS
Genève 16-23 février 1946.

La ville de Genève, toujours si active dans son travail œcuménique, a vu se dérouler cette année d'impressionnantes manifestations. « Nous venons de vivre des journées inoubliables où passait, vivifiant, l'air du large », écrit Paul Métraux, rédacteur du *Semeur vaudois*, en terminant le récit des rencontres qui s'y firent entre de nombreux représentants religieux venus de différents pays. Ce fut la première reprise de contacts après de longues années. On avait convoqué les deux principales organisations de coopération entre Églises, le *Conseil International des Missions* (1) et le *Comité provisoire du Conseil œcuménique des Églises* (2). La conférence avait attiré l'attention des milieux

(1) Issu de la Conférence mondiale d'Édimbourg en 1910 (sous la présidence du Dr. John Mott), qui a été l'amorce de tout le Mouvement œcuménique actuel. Constitué définitivement en 1920, le Conseil International des Missions a tenu depuis lors deux grandes réunions, celle de Jérusalem en 1928 et celle de Tambaram (Madras) en 1938. A propos de l'absence des Orthodoxes à cette dernière occasion, le Dr. Garbett, l'archevêque actuel d'York, avait déjà critiqué le caractère *panprotestant* de cette réunion. On sera heureux de constater qu'à Genève on a pris des décisions qui rendront ce rétrécissement de l'effort œcuménique beaucoup plus difficile.

(2) Ce Comité date des conférences de *Life and Work* et de *Faith and Order* tenues à Oxford et à Édimbourg en 1937. Il a été constitué (officiellement en 1939) pour coordonner les activités de ces deux sections du Mouvement œcuménique. (Cfr l'article du prof. L. Zander, *Mouvement Œcuménique,* dans *Irénikon,* XIV (1937), p. 505. De même *Irénikon,* XV (1938), p. 385 ss. et XVI (1939), p. 77). C'est plus spécialement aux travaux de ce Comité que se rapporte notre notice sur le congrès de Genève.

les plus divers, la presse mondiale s'y était intéressée. Même à distance, on se rend compte du climat tout fraternel qui marquait ces journées de nouvelle « mobilisation spirituelle » dans le monde non catholique. Ajoutons-le tout de suite, ces journées étaient également marquées d'un sens chrétien très réaliste. En effet, comme l'a dit d'une façon assez pittoresque le Dr. Samuel McCrea Cavert, secrétaire-général du Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique : « L'œcuménisme est devenu réel en termes de chaussures, de vêtements, de baraques, d'aide aux familles de pasteurs... » (S. Œ. P. I., 1946, N° 18), phrase qui n'entend minimiser en aucune manière l'aspect idéaliste du Congrès. Des résolutions pour remédier d'une façon concrète à la misère et au désordre des pays dévastés ont été prises. Le sort des populations transférées fut spécialement envisagé. En eût-il pu être autrement vu la présence du Dr. Bell, le courageux évêque de Chichester, dont les tendances humanitaires sont bien connues ? Le Conseil œcuménique des Églises a plaidé en faveur d'une revision de l'accord de Potsdam, afin qu'on donne aux vaincus de cette guerre une chance véritable de faire un nouveau départ sur une base démocratique. On a pris une attitude semblable en ce qui concerne le scandale des déportations si inhumaines et chrétiennement si injustifiables. Dans un poignant *Message* on a rappelé qu'il n'y a de renouvellement possible que dans la repentance et dans une conversion totale :

« Il nous faut abandonner nos propres voies et entrer dans la voie de Dieu. Dieu appelle les hommes à une décision dernière : J'ai mis devant vous la vie et la mort. Choississez donc la vie. » — « Le devoir incombe aux Églises d'aider les nations à choisir le chemin de la vie. Les chrétiens sont appelés à être le sel de la terre et la lumière du monde. C'est à eux qu'appartient le ministère de la réconciliation. » — « Nous demandons instamment à tous de prier sans relâche pour le pardon des offenses, *pour l'unité* et pour une fraternité humaine véritable. »

La présence de dirigeants d'Églises tels que l'évêque Eivind Berggrav d'Oslo ou le pasteur Martin Niemoeller, qui ont rendu un témoignage si ferme pendant les dures années qui viennent de s'écouler, avait donné à cette réunion un caractère très marquant. Le pasteur Marc Bœgner, délégué de l'Église réformée de France, constata que contrairement à ce qui s'était passé après la première guerre mondiale, d'anciens « ennemis » se sont retrouvés sans heurt. Une sereine justice est apparue dans les paroles de l'évêque danois Fuglsang-Damgaard, qui, parlant de la résistance de son Église et de son peuple à l'envahissante idéologie païenne, se tourna soudainement vers le pasteur Niemoeller en lui disant : « Chez vous la résistance fut plus pure, car elle était uniquement spirituelle, tandis que chez nous elle était à la fois chrétienne et nationale ».

Ce fut le 20 février qu'eut lieu la « consultation » à laquelle participèrent les délégués des deux organisations nommées ci-dessus. On y entendit et on y discuta des rapports sur la vie des Églises dans les différents pays, en particulier dans ces pays d'Europe et d'Asie qui furent dans la tourmente. La présidence était assurée par le Dr. John R. Mott, vaillant octogénaire, un des grands promoteurs du Mouvement œcuménique. La vision de l'Europe en détresse l'avait vivement impressionné. Le Rév. Douglas Horton, de retour du Japon, parla du désir des Japonais de se consacrer, après avoir été débarrassés de la caste militaire, à des œuvres de paix. A cause du « vide spirituel » constaté partout, la Mission chrétienne se trouverait actuellement devant des possibilités inouïes.

Le moment le plus solennel de la conférence a été le « culte œcuménique » célébré en la cathédrale de S. Pierre le soir du 20 février, en présence d'une foule compacte. Celle-ci était attirée aussi, certes, par la curiosité de voir se succéder dans la chaire de Calvin, un archevêque orthodoxe, le métropolite Germanos de Thyatire (qui lut l'Évangile en

grec), un archevêque de Cantorbéry, le Dr. Fisher, un pasteur chinois, le Dr. Chester Miao, l'évêque norvégien Berggrav et Martin Niemoeller. Ceux qui y assistèrent en ont emporté une impression profonde.

On a travaillé sans un moment de répit. On a décidé de convoquer une Assemblée générale en 1948, laquelle sera chargée de la constitution définitive du Conseil œcuménique des Églises. Cette assemblée se tiendra sous le mot d'ordre : l'ordre de Dieu et le désordre du monde contemporain. L'ancien président du Comité provisoire, le Dr. Temple, étant mort, on a nommé pour la période intérimaire cinq présidents : le Dr. Fisher, Mgr Germanos, le Dr. Mott, l'archevêque Eidem d'Upsal et le pasteur Bœgner. M. Visser 't Hooft a été confirmé en sa qualité de secrétaire-général.

On a pu décider également, grâce à la générosité de M. John Rockefeller, la création d'un centre œcuménique de formation de cadres. Ce centre — établi depuis au château de Bossey, près de Céligny, à 18 km. de Genève — pourra abriter une soixantaine de jeunes gens. Le but est de préparer des chefs, théologiens ou laïques, en leur offrant un enseignement qui leur donne « une large vision de la réalité et de l'universalité de l'*Ecclesia militans* » (S. Œ. P. I., 1946, N° 18).

On projeta une collaboration plus étroite entre le Conseil œcuménique et le Conseil International des Missions, en particulier dans le domaine des jeunes Églises d'Asie et d'Afrique. De même dans le domaine du rapprochement interecclésiastique la participation des Églises orthodoxes au Mouvement œcuménique sera renforcée. A ce propos notons encore la présence à la conférence des professeurs H. Alivisatos, G. Florovskij, L. Zander et les RR. PP. Cassien Bezobrazov et Ionesco.

En marge de ces réunions œcuméniques il faut enfin mentionner la visite que l'évêque luthérien de Växjö (Suède), le Dr. Yngve Brilioth, a rendu à l'évêque catholique de

Lausanne, Genève et Fribourg, Mgr Françòis Charrière. Il en est résulté un échange de lettres, que nous reproduisons ici en entier étant donné l'esprit dont elles témoignent, esprit tout irénique aussi bien que clairvoyant.

« J'ai été profondément touché, ainsi parle Mgr Charrière, digne successeur de Mgr M. Besson, de la bienveillance que vous avez eue à mon égard en me faisant visite à l'occasion de votre venue en Suisse pour le Conseil œcuménique des Églises, réuni à Genève. Je tiens à vous remercier encore de cette visite qui m'a permis de vous dire combien, de mon côté, je désire travailler à cette grande œuvre de la réunion des chrétiens. Nous ne voyons pas encore comment cette union pourra se réaliser, car nous ne pouvons pas supprimer nos différences par un commun dénominateur purement superficiel qui ne serait qu'un commun déformateur. Ce serait une trahison d'abandonner un iota des vérités que nous avons reçues. Mais, par ailleurs, l'union ne pourra pas se faire non plus à la manière d'un triomphe des uns sur les autres comme cela se voit sur le plan temporel. Au-dessus de ces extrêmes : mélange corrupteur du vrai ou suppression de l'adversaire, il y a place pour la solution vraiment conforme à l'esprit de Jésus : la réconciliation.

Comment se fera-t-elle ? Il est prématuré de le dire. Mais encore faut-il pour que ce miracle s'opère, que nous le demandions tous au Père par notre Seigneur, afin que son règne arrive dans la vérité et la charité.

Pendant que vous êtes réunis à Genève pour vous occuper de ce problème essentiel, ma prière s'élève avec la vôtre, en union avec celle que Jésus faisait la veille de sa Passion : « Qu'ils soient tous un, comme vous et moi sommes un ». Je vous serais reconnaissant, Monseigneur, de vouloir bien exprimer ces sentiments aux membres de la conférence. »

A cette lettre l'évêque Brilioth a répondu en ces termes :

« J'ai fait part au Comité provisoire du Conseil œcuménique des Églises de la lettre que vous m'avez adressée à l'occasion de la visite que j'ai été heureux de pouvoir vous faire en venant assister à la session du Conseil. Les sentiments que vous m'avez prié d'exprimer au Conseil l'ont vivement touché et mes collègues m'ont chargé de vous assurer de notre gratitude.

Comme vous, Excellence, nous sommes convaincus que la réunion

des chrétiens ne saurait s'obtenir ni par une confusion doctrinale ni par une victoire que les uns remporteraient sur les autres. Nous n'en préparons l'achèvement qu'en étant fidèles, dans la charité, à la vérité que Dieu nous révèle en Jésus-Christ. Comment les obstacles que nous constatons avec douleur seront-ils surmontés par la puissance de Dieu ? Nous ne le savons pas. Nous avons toutefois la certitude qu'ils le seront un jour et que nous devons préparer celui-ci en priant les uns pour les autres, en ne nous lassant pas d'intercéder pour que l'unité essentielle du Corps du Christ soit rendue visible dans un monde que scandalisent nos divisions. Notre prière vous présente à Dieu et nous Lui demandons d'affermir toujours plus dans votre cœur et dans les nôtres, le commun désir qui nous anime de travailler à la grande œuvre de l'unité des chrétiens. »

Ajoutons, pour compléter cette vue d'ensemble de la conférence de Genève, qu'une réunion mondiale de la jeunesse sera organisée en 1947, sorte de second « Amsterdam » (1), qui cherchera, au sortir des années de guerre, à préparer les jeunes chrétiens du monde entier au service de l'Église et de sa mission (2).

D. Th. S.

ACTUALITÉS (3)

Église de Constantinople.

Le 17 février 1946, S.S. le PATRIARCHE BENJAMIN de Constantinople expirait, mettant ainsi un terme à une vie tout entière consacrée au service de l'Église. Il était né en 1871 ; élève à Halki, il en sortait en 1896 pour servir

(1) Conférence internationale de la Jeunesse chrétienne à Amsterdam en 1939 (24 juillet - 2 août), tenue sous le signe de *Christus Victor*. Cfr *Questions sur l'Église et son Unité (Irénikon)* 1943, p. 68 et suiv.

(2) Pour plus de détails, voir *The World Council of Churches. Its Process of Formation*. Éd. *Oikumene*, 17, route de Malagnou, Genève.

(3) Notre prochaine Chronique d'actualités donnera les rubriques qui manquent encore à la présente et pourra, ceci fait, reprendre son visage d'avant guerre (N. d. l. R.).

ensuite dans les offices du patriarcat et atteindre à la dignité de grand protosyncelle sous Joachim III. Métropolite de Rhodes en 1912 ; deux ans après il devenait métropolite de Philippopoli, siège qu'il ne put occuper à cause des circonstances politiques. Transféré au siège de Nicée en 1925, il occupait en 1933 celui d'Héraclée, le plus vénérable dans la hiérarchie de la Grande Église.

C'est en janvier 1936 qu'il avait été élu patriarche œcuménique, à la mort du patriarche Photios II. Il est prématuré de relever et d'essayer de juger le rôle qu'il a joué. Contentons-nous, après *Pantainos*, de souligner quelques traits de sa physionomie. « Le défunt fut une lumineuse figure de la nouvelle hiérarchie de l'Église orthodoxe. Fidèle et rigoureux gardien des antiques traditions, à une époque où la phalange des éléments conservateurs diminue chaque jour, profondément instruit de l'histoire de la Grande Église du Christ, rempli de modération, de franchise et de simplicité chrétienne, par sa longue expérience ecclésiastique il fut le soutien inébranlable du patriarcat œcuménique durant une dizaine d'années et le gardien inlassable de ses droits imprescriptibles et de ses antiques traditions à une époque féconde en extraordinaires difficultés ».

Trois jours plus tard, le successeur de Benjamin Ier était élu canoniquement en la personne de S. S. MAXIME V.

Le nouveau patriarche est né à Sinope en 1894. Elève de l'école de Halki il la quittait en 1919. Attaché d'abord à la métropole d'Éphèse, il entrait bientôt dans l'administration patriarcale et devenait secrétaire du Saint-Synode. Métropolite de Philadelphie en 1930, il passait en 1933 au siège de Chalcédoine. C'est là que les suffrages de ses frères l'ont cherché pour le porter à la suprême dignité de l'Église orthodoxe. Le nouveau patriarche est un théologien distingué et un remarquable linguiste. Tout comme son prédécesseur il encourage les études et les œuvres unio-

nistes principalement celles qui concernent le rapprochement entre orthodoxes et anglicans. Sa charité active lui a valu le beau surnom de « bon Samaritain ».

L'année 1945 à marqué la célébration du centenaire de la fondation de la célèbre ÉCOLE THÉOLOGIQUE DE HALKI par le patriarche Germain V. On sait qu'elle est à présent un des centres d'études où se forment les futurs pasteurs des Églises de langue grecque. Son recteur est actuellement Mgr Chrysostome Koronaios, métropolite de Néocésarée.

Église de Grèce.

La voix de l'Orthodoxie hellène nous est revenue avec l'*Ekklesia*, bulletin officiel de l'Église d'Athènes. Toutefois les difficultés des temps ne lui ont pas permis d'assurer une périodicité très régulière.

Faut-il mettre en relief le prestige dont jouit l'Orthodoxie au sein du peuple grec et que la nomination de l'archevêque primat, Mgr Damascène, est venue proclamer ?

Les théologiens de la Faculté d'Athènes ne limitent pas seulement leur activité aux études sacrées ; il est fait appel à leur compétence dans le domaine politique. C'est ainsi que le professeur Balanos occupa le ministère de l'Instruction Publique et des Cultes dans le cabinet de l'amiral Voulgaris. A l'heure présente, le distingué professeur de théologie dogmatique, Jean Karmirès, remplit les fonctions de secrétaire général de ce ministère.

Le professeur Dyovouniotès, autrefois chargé du cours de dogme et de morale à la Faculté d'Athènes est décédé en 1942. *Ekklesia* publie l'éloge que fit de lui le professeur Karmirès, son élève et son successeur.

Près de l'université de Salonique une loi récente a institué une faculté de Théologie, dont l'organisation se poursuit.

Notons-le d'une manière générale, la presse religieuse

hellène garde son objectivité. Ce n'est qu'en passant qu'elle reprend l'une ou l'autre des calomnies reproduites par la presse moscovite à l'égard du Vatican.

A la « consultation œcuménique », lors de la conférence de Genève en février dernier, où plusieurs délégués de toutes les parties du monde faisaient connaître quelque chose de leur vie pendant les années écoulées, le professeur Alivisatos exposa la situation particulièrement pénible de l'Église de Grèce. Ce fut une véritable catastrophe, dit-il en parlant des conséquences de la triple occupation. La destruction d'églises et d'autres bâtiments religieux dépasse toute imagination. A cause de l'appauvrissement général, le soutien le plus élémentaire du clergé est devenu précaire. Le nécessaire pour le culte a été pillé. La vie des séminaires également est paralysée par le manque de matériel d'études, etc. Plusieurs monastères dans les montagnes ont du être employés comme sanatoriums, vu le grand nombre des infirmes. Les problèmes spirituels sont encore plus graves, surtout en ce qui concerne la jeunesse. Les moyens financiers pour la formation de professeurs de religion font défaut. Mais malgré les grandes préoccupations de tout genre, l'Église de Grèce ne perd pas de vue les autres Églises. Les relations avec les Églises sœurs orthodoxes ne sont pas très simples à cause de la situation mondiale actuelle. Le professeur Alivisatos souligna spécialement l'importance des relations de l'Église grecque avec les Églises d'Occident.

Citons la finale de ce discours intéressant :

« Nous autres, Grecs orthodoxes, nous nous rendons compte des grands développements qui se passent aujourd'hui dans le monde. Le début de la nouvelle période dans l'histoire humaine après la guerre qui vient de se terminer est et doit être le début d'une nouvelle période aussi dans l'histoire de l'Église. Cette période doit se caractériser comme la période de l'union, tout comme la période passée fut caractérisée comme une période de séparation. Aucune Église chrétienne digne de son nom et de son

héritage ne doit faillir dans l'accomplissement de son devoir en étroite collaboration avec les autres Églises sœurs, afin d'élever dans le monde l'idéal des principes chrétiens. »

L'orateur finit en disant que l'Église de Grèce restera fidèle à cette tâche dans la conviction que la victoire sur le monde c'est notre foi en Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — C'est à LYON, comme avant guerre, que l'OCTAVE ou la Semaine de l'universelle prière des chrétiens pour l'Unité, première depuis la paix, a revêtu sa plus grande splendeur grâce aux efforts de M. l'Abbé P. Couturier. Comme détails nouveaux, notons une conférence préliminaire le 12 janvier par le moine Swâmi Siddheswarânanda de l'Ordre de Râmakrishna : *le Christ et le christianisme vus d'Extrême-Orient*, et le 20 janvier une séance intitulée *Noël, fête de chrétienté* où se firent entendre des chorales protestantes, catholiques et russes orthodoxes et qui fut présidée par le pasteur E. Eberhard, Mgr Lavarenne et l'archiprêtre orthodoxe G. Choumkine.

CT du 18 janvier 1946 a publié un article : *The Abbé Couturier*, Worker for Christian Unity. By One Who Knows Him.

L'auteur range M. C. parmi les tous grands travailleurs pour l'Unité chrétienne : un Portal, un Morel, un Puller, un Chomjakov, etc. Rappel des débuts de sa vocation unioniste vers 1930, exposé correct (sujet plutôt délicat) de la transformation de l'Octave telle qu'elle fut conçue par ses initiateurs anglicans, en la Semaine de l'universelle prière (parallèle) des chrétiens, à partir de 1937. On trouve dans la même revue du 1er décembre 1944, p. 647, le télégramme envoyé par l'Abbé C. au Dr. Temple alors archevêque de Cantorbéry, lors de la libération de Lyon du joug allemand : « Libre ! Reconnaissance et gloire à l'Angleterre. Respectueuse affection ».

Les publications lyonnaises autour de l'Octave sont toujours aussi nombreuses sinon plus nombeuses que précédemment. On peut se les procurer chez M. Couturier, Institution des Chartreux, Lyon 1.

Petites brochures d'abord :

Dans les tracts pour la Semaine de 1945 et 1946 nous trouvons mentionnée une intention nouvelle : Prions pour que l'Esprit-Saint donne au Saint-Père lumière et force divines afin d'éveiller ou de stimuler dans la masse de tous les chrétiens catholiques et non catholiques, la souffrance aiguë des séparations, une réelle pénitence et réparation, une ardente et pacifiante prière. Une affiche intérieure a été lancée d'un style peu publicitaire peut-être, mais à d'autres égards très heureusement rédigée et revêtue de l'imprimatur de Mgr Beaussart, archevêque auxiliaire de Paris.

Dans la brochure consacrée à la Semaine de 1946, au bas de la page titre de laquelle on lit : « Les murs de la séparation ne montent pas jusqu'au ciel », phrase prononcée jadis par un prélat orthodoxe et expliquée à la p. 3, sont repris des extraits de la revue *Catholicité* de décembre 1945. Passage bien caractéristique que celui-ci pour « l'émulation spirituelle » : « On voit que le problème de l'Unité chrétienne est essentiellement, pour tous les chrétiens, un problème de sanctification orientée, de vie intérieure orientée. Au terme il y a l'unité dogmatique. En chemin, il y a la revivification des groupes de chrétiens, revivification de l'ensemble d'un groupe par la revivification de chacun ou au moins d'un assez grand nombre de ses membres. La charité unifiante conduira à l'Unité de l'Esprit dans la vérité. Elle y conduira par la souffrance génératrice de prière, souffrance déjà elle-même forme suréminente de prière si elle est acceptée en esprit de réparation et supplication » (p. 3), et plus loin (p. 4-5) : « L'Église catholique romaine n'a pas à triompher. Une mère ne « triomphe » jamais. Elle aime, elle attend, elle souffre, elle se purifie elle-même en accueillant l'action de l'Esprit-Saint. Elle se purifie en ce qui en elle est humain, donc défectible autant que perfectible. Elle le fait sous la pression du désir que tous ses enfants, ceux restés et ceux partis, connaissent son vrai visage, celui de l'épouse du Christ. Immaculée dans le divin qu'elle porte, elle veut être et paraître de plus en plus divine dans l'humain qu'elle comporte ». Dans la suite l'A. défend une psychologie commune des chrétiens séparés, très riche en dynamisme unioniste, contre ceux qui voudraient

la déprécier au nom de la théologie et la ravaler au niveau du sentimentalisme. « Ce n'est qu'en un temps second, et même troisième, que la volonté s'appuie sur l'intelligence, elle est mue d'abord par les forces spirituelles profondes toutes pétries de grâces divines, mises en branle par l'action cachée de l'Esprit-Saint. Ensuite elle s'appuie sur l'esprit tout entier. Elle est enfin éclairée par l'intelligence » (p. 7). L'exposé se termine avec une note de repentir mutuel entre chrétiens pour les persécutions qu'ils se sont infligées réciproquement et dans l'espérance que la prière amplifiant celle du Christ produira des merveilles dans l'ordre de l'unité de l'amour et par l'unité de l'amour dans l'ordre de l'unité de foi » (p. 11).

Ensemble de pensées très caractéristique pour le MOUVEMENT UNIONISTE DE LYON.

Prières pour l'Unité chrétienne et *Propre de la messe votive pour l'Unité chrétienne* ont été tirées à des dizaines de milliers d'exemplaires.

Parmi les brochures plus importantes, signalons :

Prière du Christ pour l'Unité en Saint Jean (XVII). Charité et vérité. Chœur de Pierre Giriat.

R. P. VARILLON, S. J. — *L'Intransigeance de l'Amour*; R. P. NAÏDENOFF, S. J. — *Au rythme du Monde.* Conférences données à Lyon pendant la Semaine de l'Unité chrétienne en janvier 1945. Le Puy, X. Mappuis ; in-8, 29 p.

Cette phrase peut, semble-t-il, résumer toute la seconde partie : « L'Unité du monde qui se fait, crée le climat le plus favorable que Dieu puisse offrir à nos bonnes volontés pour faire l'Unité chrétienne. Bien plus elle s'impose. Comment résoudre les problèmes d'ordre général, comment donner une solution chrétienne unanime, comment sauver l'humanité, si nous restons divisés. Allons plus loin : il s'élabore comme une nécessité vitale : ceux qui la refusent seront emportés et l'unité se fera sans eux » (p. 26). Conclusion : « Il faut se hâter pour que l'unité visible et plénière de tous les chrétiens se fasse au même rythme que celle du monde » (p. 29).

MAURICE VILLAIN. — « *Pastor angelicus* » *ou la primauté de l'Amour.* In-8, 23 p. Conférence donnée à Lyon et au Puy pendant la « Semaine de l'Unité chrétienne » de 1944.

L'A. que les lecteurs connaissent bien comme un apôtre de l'Unité, n'hésite pas à la suite d'une remarque d'un pasteur suisse, de prendre pour thème « si peu œcuménique pour l'ordinaire » (p. 4) la Papauté, afin d'en montrer au contraire, toutes les riches possibilités unionistes. L'encyclique *Summi Pontificatus* de Pie XII, « Pasteur angélique », en est un témoignage, comme des voix non-catholiques le relèvent ; elles font par là et parce qu'inédites, l'intérêt peut-être principal de l'opuscule. « Il semble... qu'entre le Saint-Père et nos frères séparés un dialogue soit engagé plus ouvertement qu'au temps de Léon XIII et de Pie XI, et c'est chose digne d'être signalée » (p. 22). Pour terminer une invocation au Christ : « Donne-nous le pape de l'Unité chrétienne, etc. ».

A M. Couturier lui-même appartiennent trois publications.

La préface aux *Pages documentaires sur l'Unité chrétienne*, III, qui contiennent une conférence de Madame S. Mourier sur la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants et sa tâche œcuménique.

Le document est d'autant plus intéressant que son auteur est venu au catholicisme du protestantisme « par motif de conscience et sous l'impulsion de la grâce », seule espèce de conversion précieuse tant au point de vue religieux qu'œcuménique, parce que le converti continue à « apprécier et à aimer tout ce qui est valeur positive dans la confession chrétienne abandonnée... » ; conversion « organique » mais rare aussi, ne pouvant donc apporter de solution réelle au problème de la séparation entre chrétiens. « Cette solution ne peut se trouver que dans une maturation spirituelle de toutes les confessions chrétiennes y compris le catholicisme... Pour ce Don immense nous ne sommes mûrs sur aucun plan ni les uns, ni les autres. Il ne sera donné qu'à la prière ».

Un appel à la « portion choisie de l'Invisible Monastère pour l'Unité », les malades. Il veut être « brûlant comme une flamme ardente qui sans arrêt consumerait nos âmes, pénétrant comme une lance salutaire qui blesserait vos cœurs d'une blessure saignante et inguérissable » (*Union des malades missionnaires*, Lettre circulaire N° 37, Assomption 1945).

Une brochure : *Rapprochement entre les chrétiens au XXe siècle.* Le Puy, X. Mappuis, s. d.; in-12, 48 p.

On y trouve d'abord une énumération des principaux faits unionistes dans le monde chrétien (pour la Hollande, p. 22, et pour la Suède, p. 24, nous avons appris des choses que nous ignorions à cause de la guerre) où l'Église d'Angleterre occupe une place éminente et providentielle ; ensuite l'exposé du « super-œcuménisme » ou œcuménisme « spirituel » dont nos lecteurs connaissent les principales manifestations grâce aux *Questions sur l'Église et son Unité*, 1943 ; il corrige les déficiences d'un œcuménisme encore trop humain et qui a abouti trop souvent à des échecs. « De ces échecs répétés il nous semble voir la cause dans la primauté donnée, dans l'ensemble, à l'unité des esprits dans la vérité, sur l'union des cœurs par la prière, dans la charité. On a oublié que l'unité est un don de l'Esprit, don qu'il faut recevoir, qu'il faut se disposer à bien recevoir dans l'action de grâces. C'est pourquoi aujourd'hui où toutes les confessions chrétiennes entrent dans la voie royale de la prière, les plus audacieuses espérances deviennent légitimes » (p. 5). Nous reconnaissons ici une fois de plus la charte de l'unionisme lyonnais.

Pour rester encore à Lyon : La revue *Missionnaires de la Compagnie de Jésus* (6, rue d'Auvergne), après avoir consacré il y a un an (janvier et novembre-décembre 1944) deux numéros aux missions protestantes, a publié en décembre dernier un nouveau, richement illustré et bien rédigé intitulé : RUSSIE-MISSIONS.

Dans le MOUVEMENT D'ÉMULATION SPIRITUELLE on annonce la mort le 4 octobre 1944 d'un tertiaire franciscain et le 29 août de la même année d'une malade protestante qui avaient offert tous les deux leur vie pour l'Unité chrétienne.

Mais si à Lyon les manifestations autour de l'Octave ont été particulièrement éclatantes et de caractère « super-œcuménique », elles n'ont pas manqué non plus dans d'autres endroits de France avec une note plus ordinairement œcuménique toutefois.

A Angers, en l'église Saint-Thomas d'Aquin, rue Rabelais, en 1945, jeu liturgique *Mystère de l'Unité*, tout entier inspiré de la Bible et pouvant être joué aussi bien par des non-catholiques que par des catholiques. On peut se procurer le texte chez le R. P. Kopf, O. P., à l'adresse susdite. En 1946 notons toujours à la même adresse une messe de minuit pour l'Unité chrétienne précédée d'une veillée sainte.

A Paris du côté catholique :

En l'église des Carmes, rue de Vaugirard, une liturgie tous les matins de l'Octave dans un rite différent ; le soir, conférences par Mgr Beaussart, l'Abbé Joly, le T. R. P. Brillet, Supérieur général de l'Oratoire, l'Abbé Gillet, Mgr de La Serre, le R. P. Congar, le R. P. dom Lambert Beauduin fondateur du prieuré de l'Union (Amay-Chevetogne).

Du côté orthodoxe : Une brochure *Semaine de l'Unité chrétienne. Les grandes lignes d'un programme concret d'action*, s. l., s. d. (Collection : Publications de l'Institut d'Unité chrétienne), contient les conférences faites en 1944 signalées dans notre chronique de 1945, p. 67.

En 1945 la Semaine fut marquée par des *Te Deum*, chantés dans toutes les églises et par une réunion à l'église roumaine le dimanche 21 janvier au cours delaquelle se firent entendre : l'archimandrite T. Ionesco, recteur de l'église (« La semaine de prières prépare les cœurs et les esprits pour l'union. Quel merveilleux événement visons-nous tous cette semaine pendant laquelle dans toutes les églises de la terre le Tout-Puissant est imploré pour redonner à la chrétienté sa force par l'union »), le professeur P. Kovalevskij (exposé très intéressant sur les activités œcuméniques des orthodoxes à Paris ; il en sera parlé dans une autre rubrique), l'archimandrite G. Jouanny (exposé orthodoxe « nuancé peut-être d'esprit occidental », sur le problème de l'union entre orthodoxes et catholiques, qui

ont beaucoup de commun mais qui sont séparés par trop d'ignorance ; les Conversations de Malines restent l'idéal dans ce domaine), le professeur L. ZANDER.

Sa conférence parce que fruit d'une expérience œcuménique hors ligne a été si neuve qu'il faut en donner des détails. Le devoir de la prière pour l'Unité est évident : mais que signifie exactement cette unité et chaque groupe de chrétiens séparés n'y met-il pas un sens particulier, avec raison du reste ? Pour y répondre, l'orateur considère de plus près les désunions ; il ne les met pas uniquement sur le compte de malentendus ou d'ignorances qui sont cependant un premier obstacle à l'unité et doivent être écartés d'abord ; il y voit de profondes divergences de conviction, des différences dans l'expérience religieuse et dans la vie spirituelle, toutes choses qui constituent « le noyau dogmatique des différentes confessions ». C'est ainsi qu'on aborderait l'essence même du problème œcuménique. Et voici les premiers éléments d'une solution. Les travailleurs œcuméniques ressentent habituellement aux réunions interconfessionnelles une Unité fondamentale persistant sous les divisions, lointaine approche de l'ineffable Unité de la Trinité que le Christ lui-même dans sa prière (Jean XVII) donne aux chrétiens pour idéal de leur unité. « Toute Église organisée, toute forme sacramentelle, n'est autre chose qu'une recherche, qu'une voie vers cette Unité qui tout en vivifiant la vie du chrétien, reste elle-même transcendante, mystérieuse et inaccessible » ; elle est eschatologique et c'est vers elle que tend le Mouvement œcuménique, tel que L. Zander le comprend ; les grandes figures œcuméniques lui « apparaissent plutôt comme des prophètes qui révèlent dans leur activités œcuméniques un charisme spécial d'amour plutôt que la grâce du sacerdoce et du sacrement ».

Descendant ensuite du plan eschatologique au plan historique, l'orateur trouve que les unions partielles entre confessions séparées ne résolvent pas le problème œcuménique. « L'unité recherchée doit être intégrale et universelle ; ceci nous semble un axiome fondamental du Mouvement œcuménique ». Sur le plan historique il faut être historique à fond. « Les problèmes de l'union doivent être considérés dans un certain ordre, correspondant à celui des schismes et des désunions ». L'Orthodoxie ne pourra donc pas ne pas tenir compte des divisions survenues dans l'Occident chrétien après le XI[e] siècle. « Le problème de l'unité entre l'Orient et

l'Occident ne peut être posé d'une manière réelle et efficace qu'après une réconciliation intérieure du monde occidental, c'est-à-dire une union des catholiques avec les protestants ».

Le chemin historique de la réunion est très difficile et presque rien n'a été fait jusqu'ici au point de vue dogmatique et canonique, mais on y a pris conscience de l'Unité de vie « certainement incomplète dans ses formes, mais sainte et bénie dans son essence, puisqu'elle est l'Unité dans le Christ » avant d'être l'unité eschatologique en la Trinité.

A cette séance assistaient la plupart des prêtres catholiques de rite byzantin de Paris.

Dans la même église roumaine le dimanche 20 janvier 1946 réunion interconfessionnelle avec le concours du pasteur Marc Bœgner (il exprima sa joie de la chose qui aurait été impossible vingt-cinq ans auparavant, et son admiration pour le charisme propre de l'Orthodoxie), du R. P. Congar (dans des termes voisins de la « méthode irénique », il développa les points suivants : se reconnaître les uns les autres entre chrétiens séparés ; balayer les oppositions fausses et faire ressortir les vraies ; les catholiques s'intéressent au Mouvement œcuménique et ont beaucoup appris de lui ; ils sont disposés à écouter le langage de leurs frères séparés), du professeur Chmemann de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris (Incarnation dans l'histoire).

Le pasteur M. Bœgner écrivait dans le *Figaro* du même jour, que les chrétiens qui prieront pour l'unité ce jour-là chanteront leur reconnaissance en constatant « que dans toutes les Églises les divisions de la chrétienté bien loin d'être acceptées comme normales, sont ressenties comme un douloureux scandale dont les chrétiens doivent demander ensemble à Dieu de délivrer l'Église ».

En Belgique les événements militaires de 1945 n'avaient pas permis de manifestations publiques pendant l'Octave. En 1946, dom Thomas Becquet de Tancrémont-Pépinster a composé une brochure *Prédications pour l'Unité chrétienne*

(il en existe une version flamande) qui a été envoyée au clergé du diocèse de Liége.

La préface écrite par S. E. Mgr Kerkhofs, évêque de Liége, constate que « l'importance de ce problème est trop peu connue de nos fidèles. Faites-le leur connaître par une prédication appropriée. Montrez-leur le devoir et les moyens de contribuer à sa solution, par la prière, par l'intérêt et la sympathie témoignée à nos frères séparés, par une vie digne de membres de la véritable Église du Christ ».

En ANGLETERRE. — Du côté CATHOLIQUE, manifestations ordinaires avec l'encouragement de S. Ém. le cardinal Griffin, archevêque de Westminster.

Une brochure de 14 pages intitulée *Becoming One. The Need of Christian Unity* par le Rev. Herbert KELDANY voudrait que l'angoisse devant les divisions chrétiennes se répande parmi les chrétiens catholiques et leur enseigne ce qu'ils ont à faire pour les guérir.

Dans l'ANGLICANISME on rencontre encore toujours deux tendances. L'une patronnée par le *Church Unity Octave Council* se rattache à l'ancienne conception de l'Octave à base confessionnelle pro-romaine ; l'autre a embrassé la position supra-confessionnelle de la Semaine de la prière universelle et a été sanctionnée par une déclaration des Supérieurs des principales communautés religieuses anglicanes.

Deux brochures datant de fin 1940 nous sont parvenues grâce à l'amabilité du Dacre Press, Londres : *Some Thoughts on the Universal Prayer for Christian Unity*, in-8, 12 p. *The Week of Prayer for Christian Unity*, in-12, 12 p. Elles ont toutes deux pour auteur le R. P. GEOFFREY CURTIS, C. R., et sont toutes deux préfacées par le Dr. Kirk, évêque d'Oxford qui dit sa fierté de pouvoir compter l'abbé Couturier parmi ses amis.

Le Rev. H. R. T. BRANDRETH, actuellement de l'Oratoire anglican, a publié un pratique *Manual of Prayer for Christian Unity*.

L'article *The Centre of Unity* dans *CT* du 18 janvier 1946 est intéressant :

Les chrétiens séparés sont tellement habitués à contempler leurs divisions qu'ils ne voient plus l'unité qui leur est sous-jacente. On est aussi tellement impatient d'une unité parfaite qu'on remarque à peine les rapprochements qui se sont récemment produits, même pendant le conflit armé, et qui sont une raison d'ajouter l'action de grâces à la prière de demande au cours de la Semaine. L'A. passe ensuite en revue l'état de la chrétienté divisée et unie. L'Église de Rome semble devenir moins exclusive qu'elle n'était tout en conservant sa position paradoxale, qui est de présenter d'une part le spectacle le plus impressionnant d'une unité extérieure ; et d'autre part, par son idolâtrie de l'autorité, de faire plus que toute autre pour diviser la chrétienté. Le contact entre les Églises d'Occident et d'Orient n'a jamais été aussi étroit depuis le grand schisme parce que chacune comprend qu'elle a besoin de l'autre. Dans le protestantisme, sur le continent avant tout, il y a des signes d'une orthodoxie retrouvée et d'une conscience corporative plus grande. Quant aux anglicans, ils considéreront avec reconnaissance ce que leur Église a pu faire pour l'union tant du côté de l'Orthodoxie que de celui des Églises issues de la Réforme. Ainsi l'Octave sera une semaine de louange pour ce que le Christ a été révélé comme centre de l'Unité universelle et de ce que le désir d'unité grandit parmi les confessions chrétiennes séparées. Les obstacles qui leur restent encore à surmonter avant l'unité parfaite, peuvent sembler aussi grands que ceux qui empêchent les nations à s'unir, mais les chrétiens eux, bien que séparés encore, reconnaissent déjà un Chef et leur espoir n'est pas dans les fluctuations de la diplomatie humaine, elle est dans la volonté toute-puissante de ce Chef, le Christ, qui veut attirer tous à Soi.

Des réunions se tinrent à Londres et à Oxford, celle-ci sous la présidence du Dr. N. Micklem, principal de Mansfield College, avec la participation de dom Bede Winslow, O. S. B.

Dans le Mouvement FAITH AND ORDER, le chanoine L. Hodgson, secrétaire général, a rappelé dans une lettre la Semaine de prières et a demandé qu'on y rende grâces à Dieu d'avoir permis au Mouvement de poursuivre son

œuvre pendant la guerre, et qu'on le supplie de le guider dans l'avenir.

Un fidèle correspondant nous écrivait il y a quelque temps : « J'espère que le prochain numéro de la revue contiendra une rubrique : UNIONISME PAR LA RÉSISTANCE ».

Ce mode de collaboration entre chrétiens séparés est en effet si caractéristique pour la période que nous parcourons dans cette chronique, qu'il nous faut signaler au moins la meilleure synthèse du sujet que nous connaissions : HUGH MARTIN, CANON DOUGLAS NEWTON, H. M. WADDAMS, R. R. WILLIAMS : *Christian Counter-Attack : Europe's Churches against Nazism.* Londres, S. C. M. Press, 2e édition, 1943 ; in-12, 125 p.

C'est un bilan, arrêté, hélas, à Noël 1943, très objectif de la résistance chrétienne (catholique, orthodoxe et protestante) en Allemagne, Italie, Finlande, Hongrie, Pologne, Tchécoslovaquie, Norvège, Danemark, Hollande, Belgique, France, Yougoslavie, Grèce et Russie occupée. Conclusion pratique : « Protestants et catholiques ont souffert ensemble et porté le même témoignage ; comment pourraient-ils encore concevoir leur existence comme exigeant le conflit et la rivalité mutuelle ? Leur nouvelle unité en vue d'un même but leur révélera-t-elle de nouvelles méthodes de *fellowship* et de collaboration ? Les événements actuels auront-ils d'aussi lointaines répercussions dans la vie de la chrétienté que la naissance du sentiment national au XVIe siècle ? »

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS.

Plusieurs MESSAGES INTÉRESSANTS A LA RADIO VATICANE.

Du 21 février au 11 avril 1945 neuf conférences sur des questions se rapportant aux Églises orientales par les RR. PP. DE VRIES et SCHULTZE, S. J.

Le 29 juillet un message de louange des traditions de l'Église orientale. Le speaker, dont le *Catholic Herald* du 3 août ne donne pas le nom, rappela les gloires ecclésiastiques et théologiques de cette Église qui expliquent son sentiment naturel de supériorité et sa répugnance à reconnaître l'évêque de Rome pour chef divine-

ment institué de l'Église ; quant à son état actuel, il le trouva misérable à cause de l'inféodation à l'État. Au cas d'un retour vers Rome, il est rappelé qu'on ne lui demandera de renoncer en rien à ses magnifiques rites et à ses coutumes.

Pour le centenaire de Newman, discours italien de S. Ém. le CARDINAL TISSERANT. Traçant un parallèle entre l'Église d'Angleterre et l'Église orthodoxe russe et ayant fait mention des bienfaits que les émigrés de la Révolution française apportèrent à la première, le Cardinal vint à parler des déportations anciennes et récentes de catholiques dans des régions parfois très lointaines de l'URSS où jamais catholique n'avait peut-être encore pénétré. Sans doute les déportés ne sont-ils pas libres de propager leur foi par la parole, mais d'autres moyens d'apostolat leur restent, celui par exemple de la patience dans la souffrance. Le contact des troupes soviétiques avec la vie catholique dans certains territoires occupés par elles, est une autre voie d'influence du catholicisme sur le peuple russe. « Les citoyens soviétiques se préparent à un nouvel esprit de tolérance qui serait une condition préliminaire pour la réconciliation entre les sectateurs de S. Vladimir et de S. Pierre. Ou bien Dieu va-t-il envoyer à la Russie un Newman russe ? L'avenir est le secret de Dieu » (1).

L'idée d'une COLLABORATION ENTRE CHRÉTIENS CATHOLIQUES ET NON CATHOLIQUES pour une défense commune de la civilisation chrétienne est, on le sait, très chère à Sa Sainteté le pape Pie XII. En voici deux récentes manifestations. En septembre 1945 fut créée à Rome une association internationale pour l'unité spirituelle des peuples, appelée UNITAS (Siège central : 16, via Matteo Boiarco, Rome), sous la présidence du R. P. Charles Boyer, S. J., doyen de la faculté de théologie à l'Université grégorienne. Les buts de l'Association ne sont pas encore complètement précisés ; elle désire servir la cause de l'Unité de la manière qui semblera la meilleure et réalisable. On prévoit

(1) Nous citons d'après *T* du 20 octobre 1945. On se rapportera à la p. 92 pour la célébration anglaise du Centenaire. Ajoutons ici ce détail : certains anglicans ont fait remarquer à plaisir que la conversion de Newman le 9 octobre 1945 a presque coïncidé avec l'apostasie de Renan le 6 (ainsi dans *Theology* d'octobre 1945).

entre ceux qui confessent le Christ comme leur Maître, un travail d'information, d'étude, de rapprochement psychologique, de compréhension sur les points de division, etc. *Unitas* a reçu deux encouragements du Saint-Siège :

Mgr MONTINI, substitut à la Secrétairerie d'État, lui exprime les vœux de Sa Sainteté pour une rapide et fructueuse extension de son œuvre très urgente. S. Ém. le CARDINAL TISSERANT se réjouit de la contribution qu'elle fera à l'union de tous les peuples qui s'honorent du titre sublime de chrétiens et parmi lesquels figurent au premier rang les vénérables communautés chrétiennes de l'Orient.

Nous attendrons la parution de la revue *Unitas* annoncée, pour nous étendre davantage sur le sujet.

Disons pour l'instant que la nouvelle association internationale semble se rattacher à un Mouvement (on insiste sur le mot) *The Sword of the Spirit*, lancé fin 1940 par feu le cardinal HINSLEY et spirituellement dirigé encore aujourd'hui par le philosophe social bien connu CHRISTOPHER DAWSON pour la défense de la civilisation, basée sur les principes chrétiens et la loi naturelle, en Angleterre d'abord, ailleurs ensuite. Le premier ennemi était de ce temps le nazisme.

Son programme peut se résumer dans la lettre devenue célèbre depuis, qui fut adressée au *Times* le 21 décembre 1940 par les chefs des principaux groupes chrétiens d'Angleterre : l'archevêque de Cantorbéry, le cardinal-archevêque de Westminster, le Modérateur des Églises libres et par le Dr. Temple, alors archevêque d'York. Elle reprend les cinq points pour la paix formulés par le Pape en 1939 auxquels elle ajoute cinq autres concernant les problèmes économiques. Les activités principales du Mouvement, quelque peu ralenties depuis la mort du cardinal Hinsley, sont les publications (entre autres le Bulletin mensuel du même nom) et les cercles d'étude. Le siège central se trouve au 24, Dorset Square, Londres, N.W. 1., dirigé par

M. A. C. F. Beales auquel nous sommes très reconnaissants pour sa grande amabilité. S. Ém. le cardinal Griffin est président. Le programme pour 1946 comporte l'aide spirituelle à l'Allemagne et aux pays libérés du joug nazi.

Parmi les activités du Mouvement la COLLABORATION avec les chrétiens anglais non catholiques présente le plus d'intérêt pour la chronique.

Un *Joint Statement on Co-operation* entre lui et la *Commission of the Churches* (Église d'Angleterre, Église d'Écosse et Églises Libres) devenue depuis le comité on *Religion and Life* du *British Council of Churches*, a été établi en 1943 et ratifié par les deux organismes. Son but n'est pas de centraliser le travail car la spontanéité et la liberté des initiatives locales sont estimées très précieuses et ont été spécialement remarquables aux origines du S. of S., mais de donner conseil, direction et encouragement, et de développer la coopération qui s'est avérée possible entre chrétiens séparés malgré de nombreuses et profondes divergences doctrinales. Celles-ci gardent cependant toute leur importance et c'est pour les respecter qu'on maintient entre les deux organisations une séparation dans la sphère purement religieuse (prière, doctrine) tandis qu'il y a un comité commun qui dirige l'action.

Le Souverain Pontife a fait tout récemment un nouvel appel à la collaboration entre chrétiens dans sa lettre du 21 novembre 1945 à S. Ex. Mgr Carlo de Ferrari, archevêque de TRENTE à l'occasion du quatrième centenaire de l'ouverture du CONCILE. Mêmes idées dans le discours de S. Ém. le cardinal Marmaggi du 13 décembre à l'Université grégorienne.

Nous sommes obligés de laisser pour une prochaine chronique les RELATIONS ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS, avec les anglicans au premier chef.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le secrétariat du Conseil œcuménique des Églises est divisé en trois sections, décentralisation à laquelle on attache

beaucoup d'importance pour les initiatives locales. Le secrétariat central à Genève est dirigé par le Dr. W. A. Visser 't Hooft ; le secrétariat de Londres par le Rev. O. S. Tomkins, et le secrétariat de New-York par le Rev. Floyd W. Tomkins.

Pour la période de guerre trois activités principales sont à signaler : le maintien bien difficile alors, des relations entre les Églises (correspondance, voyages, etc.) ; l'aide matérielle et spirituelle aux prisonniers, réfugiés et déportés, grâce à la générosité des Églises qui pouvaient encore disposer de fonds ; elle a pu si bien se développer que dans certains milieux on parlait par un plaisant contresens d'un Conseil œcuménique « pour l'aide aux prisonniers de guerre » ; les études enfin, celles-ci furent actives aux États-Unis et à Sigtuna en Suède pour des raisons faciles à comprendre.

« Le département des études, est-il dit dans un rapport, doit contribuer à l'élaboration du message commun des Églises et doit grouper les forces vivantes de la chrétienté en vue d'une critique constructive de la société contemporaine ». Les sujets mis à l'étude étaient : *La fonction éthique de l'Église* ; *l'Église et l'ordre international* ; *La signification du message social et politique de la Bible pour notre temps*, etc.

Voici une conclusion pour cette période :

Avant la guerre le Conseil se présentait comme une entité abstraite, maintenant qu'il a pu servir la cause des réfugiés et des prisonniers de guerre, et qu'il a assumé la responsabilité de la diffusion des Saintes Écritures, il s'est affirmé comme l'instrument indispensable des Églises pour les tâches urgentes qu'elles ne peuvent accomplir elles-mêmes.

Actuellement il y a quatre-vingt-huit Églises qui se sont ralliées au Conseil, et la dernière d'entre elles était à la date où finit notre Chronique, l'Église évangélique d'Allemagne. A part quelques Églises d'Amérique, de

Lettonie et d'Esthonie, les Églises orthodoxes ne figurent pas dans ce nombre ; on attribue du côté du Conseil cette absence aux circonstances politiques. La liste actuelle des Églises adhérentes ne peut pas, d'après M. O. Tomkins, être suffisamment représentative et compréhensive pour donner une base solide au Conseil. Signalons comme particulièrement importante pour permettre au Conseil de pousser des racines dans la vie des Églises locales, la formation de Conseils nationaux d'Églises. Nous avons mentionné dans notre chronique de 1945 le *British Council of Churches* (p. 84). Il existe des organisations similaires en Hongrie, Australie, Nouvelle-Zélande, etc. Aux États-Unis s'est constituée une société d'Amis du Conseil œcuménique.

Les activités charitables auront avec la fin de la guerre un nouvel objectif : l'aide aux Églises sinistrées ; elle est confiée à un département pour la reconstruction et l'aide inter-ecclésiastique ; il a fusionné avec l'ancien Office central d'entr'aide des Églises, dirigé par le Dr. A. Keller, et on a exprimé l'espoir que le jeune héritier profitera de la riche expérience de son prédécesseur. A sa tête se trouve le Dr. J. Hutchison Cockburn.

Un article vient de paraître qui veut remettre en discussion la base doctrinale du Conseil si discuté déjà au moment de sa conception ; il pourra ressusciter bien des appréhensions, chez les Orthodoxes par exemple. En voici un résumé.

Clarence T. Craig. — *The Christological Foundation of The World Council of Churches*. Christendom (amér.), Winter, 1946.

On sait que la base théologique du Conseil est la croyance à Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur. En s'appuyant sur le Nouveau Testament, sur les vicissitudes du développement dogmatique, l'A. prétend que cette formule n'est pas suffisamment scripturaire,

qu'elle impose une définition théologique, donc trop humaine, et il propose de la remplacer par « la foi que Dieu a envoyé Jésus-Christ comme Sauveur des hommes et l'acceptation de Jésus-Christ comme Seigneur de ma vie ».

Les plans d'avenir visent à intensifier les études en les mieux organisant, aussi bien sur place que dans un organisme central bien fourni en hommes et en argent qui coordonnerait et guiderait les échanges de vues et d'expériences.

On désire élargir la base du Conseil en y introduisant des Églises appartenant aux traditions les plus diverses, et les Églises orthodoxes seront surtout visées.

Mais la tâche principale sera comme le Dr. Visser 't Hooft le dit dans son dernier rapport, de faire croître chaque Église dans le Christ, de la faire passer de l'état d'Église telle qu'elle est à celui d'Église telle qu'elle doit être ; à cette fin le Conseil œcuménique tiendra haut devant les Églises « l'image de l'Église une, sainte et apostolique, image qui contient un jugement et une promesse pour chaque Église ». Il faudra, parmi autres choses, vaincre le provincialisme des Églises locales en développant en elles l'esprit œcuménique. L'après-guerre sera pour le Conseil plus décisif même que la guerre : elle montrera s'il est construit sur le roc ou sur le sable (1).

Le Mouvement FAITH AND ORDER qui ne s'incorporera au Conseil œcuménique que quand celui-ci sera constitué, a vécu les années de guerre en veilleuse. Cependant son infatigable secrétaire, le chanoine L. Hodgson (Christ Church, Oxford, Angleterre), a publié à un rythme ralenti et dans un format diminué les rapports usuels qu'il a eu la bonté de nous envoyer, ce dont nous le remercions vivement.

(1) Nous nous sommes beaucoup servi des rapports (polycopiés) du Conseil œcuménique qui nous ont été très aimablement envoyés par le Secrétariat de Genève sur la demande du P. O. Tomkins. A l'un et à l'autre nous exprimons encore une fois notre grande reconnaissance.

Nº 92. — *The* 1939 *Meeting of the Continuation Committee held at St. George's School, Clarens, Switzerland*, 84 p.

Nº 93. — *Statements received from Churches on the Report of the Edinburgh Conference (First Series)*, 36 p.

Nº 94. — *Idem (Second Series)*, 84 p.

Nº 95. — *Commission on Ways of Worship. Provisional Programme of Work*, 16 p.

Nº 96. — *Secretary's Report for the Period August* 1939-*October* 1941, 24 p.

Nº 97. — *Secretary's Report*, 1942-1943, 4 p.

Nº 98. — *Further Statement on the Report of the Second World Conference Edinburgh* 1937. *Received and generally approved by the General Assembly of the Church of Scotland*, 1940, 16 p.

Nº 99. — *Rules and Customs of Churches concerning Intercommunion and Open Communion*, 52 p.

Les commissions sur l'Église, les Voies du culte et l'Intercommunion, constituées à Clarens à la veille de la guerre, n'ont pu faire de besogne importante que dans leurs sections américaines.

Le chanoine Hodgson croit que la guerre est venue à un moment assez opportun pour le travail d'étude : les travaux étaient suffisamment avancés pour que leur interruption ne leur ait pas été fatale ; les années de guerre ont permis d'accumuler beaucoup de matière et de réflexions, ce qui évitera après guerre les inconvénients, souvent rencontrés avant elle, de réunions d'étude mal préparées et qui faisaient perdre le temps. Il s'agira maintenant d'utiliser au maximum cette situation favorable et M. Hodgson est plein d'espoir et donne des directives précises à cet égard.

Unionisme. — Malgré la place restreinte, nous voulons signaler l'article du R. P. Bouyer, Catholicisme et œcuménisme paru dans la *Vie intellectuelle* (juin 1945, p.

6-30) et inaugurant après guerre sa section œcuménique d'une façon très remarquable.

C'est la valeur du problème œcuménique pour l'Action catholique qui est mise en évidence : un jugement défavorable en cette matière dans les milieux catholiques, surtout français, ferait « perdre follement peut-être la plus grande occasion que les catholiques aient eue depuis le XVIe siècle de rendre témoignage à leur foi » (p. 11). Le sujet est sciemment restreint aux relations entre catholiques et protestants, les Églises orthodoxes sont réservées pour une autre fois qui sera prochaine, nous l'espérons ; mais plus qu'une allusion est déjà faite à leur rôle providentiel dans le Mouvement œcuménique. L'article en entier est à lire, relire et méditer. En conclusion on trouve le quadrilatère (ô Lambeth !) suivant : 1° Information d'une parfaite objectivité, non seulement sur les manifestations officielles de l'œcuménisme, mais sur tout le monde d'aspirations qui l'enveloppe. 2° Prise de conscience plus claire et plus ferme de la spécificité du dogme catholique, en particulier sur la nature de l'Église. 3° Sympathie éclairée à l'égard de tout ce qu'il y a, en dépit des apparences, de vérité chrétienne et de catholicisme latent, dans les principes religieux les plus chers aux dissidents. 4° Effort loyal pour rendre à ces principes eux-mêmes dans la Catholica, le développement légitime retardé par un développement plus ou moins aberrant en dehors d'elle.

« Faiblir sur l'un de ces points serait ruiner tous les autres. Qui les maintiendra en harmonie sera sûr de ne pas travailler en vain, même si ce n'est pas lui qui doit récolter ce qu'il aura semé » (p. 30).

15 février 1946.

Notes et Documents.

SUR LES CONVERSATIONS DE MALINES

En 1944, malgré la pénurie du papier, se publiait en Angleterre une biographie du cardinal Bourne, due à M. E. Oldmeadow, ancien rédacteur du *Tablet* et fidèle soutien de l'archevêque de Westminster dans les initiatives qu'il a prises ou dans les polémiques qu'il a soutenues pour le développement de l'Église catholique en Angleterre (1).

Nous ne désirons pas nous arrêter ici sur les multiples événements de cette vie apostolique très remplie, mais uniquement sur son dernier chapitre, consacré tout entier aux Conversations de Malines. L'auteur y fait au cardinal Mercier et à ses deux collaborateurs Lord Halifax et dom Lambert Beauduin, O.S.B., le reproche d'avoir voulu opérer un rapprochement entre anglicans et catholiques anglais sans se donner la peine d'étudier et de comprendre la position de l'Église catholique en Angleterre vis-à-vis de l'Église anglicane. Ce reproche, nous semble-t-il, pourrait être retourné contre l'auteur de la biographie, qui n'a pas compris de son côté ce que les Conversations de Malines avaient été.

Du moins M. Oldmeadow apporte-t-il de nouveaux documents au débat ; notamment la correspondance entre les deux cardinaux de Malines et de Westminster au sujet de ces Conversations. Le cardinal Bourne s'y plaint d'une ingérence du primat de Belgique dans le domaine ecclésiastique anglais et du fait d'être tenu à l'écart d'entrevues dont l'archevêque de Cantorbéry est soigneusement mis au courant. Le cardinal de Malines répond que les questions traitées sont purement théologiques et n'ont aucune intention de préparer une réunion prochaine des Églises. Cette correspondance qui date de la fin de 1925, se termine par des lettres pleines d'affection du cardinal Bourne au cardinal Mercier, son professeur jadis à Louvain, et arrivé aux débuts de 1926 aux derniers jours de sa vie. Plus tard le cardinal Bourne conviendra que les Conversations de Malines n'ont eu aucune importance et n'ont pas influencé la vie catholique

(1) E. Oldmeadow. — *Francis Cardinal Bourne.* Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1944 ; 2 vol. in-8.

en Angleterre (1). Pourquoi alors M. Oldmeadow leur donne-t-il une importance disproportionnée dans son ouvrage ?

Il donne l'impression de vouloir amoindrir le cardinal Mercier, Lord Halifax et D. Lambert Beauduin (2) pour diminuer l'importance des Conversations de Malines au point de vue unionistique. N'encoure-t-il pas le reproche qu'il adresse au P. Lambert : « Ignoratio veri, suggestio falsi » ?

M. Oldmeadow se réfère principalement à l'ouvrage de Lord Halifax, où celui-ci a publié, sans le consentement des autres membres des Conversations de Malines, les rapports lus aux réunions, y compris le rapport de dom Lambert, *l'Église unie non absorbée* qui avait été écarté des discussions et qu'il critique vio lemment (3).

En dehors de ces rapports, l'importance des Conversations de Malines ressort d'autres documents publiés à propos de ces Conversations. Ce sont d'abord le rapport officiel rédigé à Malines en 1926 sous la présidence du nouvel archevêque Monseigneur van Roey (4), ensuite la correspondance échangée dans les intervalles des réunions entre le cardinal de Malines et l'archevêque anglican de Cantorbéry (5), enfin une série d'articles de dom Beauduin dans *Irénikon* (6).

La correspondance nous apprend que le primat de Belgique profitant de l'occasion qui lui est fournie par le dévouement de Lord Halifax s'empresse d'établir des relations avec le primat

(1) *Ibid.*, vol. II, p. 410.

(2) « Son Éminence (Cardinal Mercier) avait montré qu'il ne répugnait pas de passer pour un brouillon (meddler) » (p. 361). — « Le pauvre cardinal Mercier dans un rêve » (p. 405). — « Cette erreur a fait perdre au canoniste (dom Lambert) toute attitude correcte » (p. 408) — « Il (dom Lambert) détestait évidemment le cardinal Bourne à la tête de la hiérarchie catholique en Angleterre » (p. 379).

(3) Le P. Lambert s'est expliqué lui-même sur ce rapport dans *Irénikon*, III, p. 150, et y a publié la lettre du cardinal Mercier qui approuvait le rapport.

(4) *The Conversations at Malines*. 1921-1925. Oxford University Press.

(5) G. K. A. Bell, *Randall Davidson*. Oxford University Press, 1935; 2 vol., chap. LXXIX, p. 1254 suiv.

(6) *Irénikon*, I (1926), p. 239 et 267 (*Les patriarches*) ; III (1927), p. 449 et V (1928), p. 91 (*L'infaillibilité du Pape et l'Union*) ; V (1928), p. 81 (*L'Encyclique* « Mortalium animos ») ; *ibid.*, p. 225 (*Le cardinal Mercier et la réunion des Églises*) ; VI (1929), p. 145 (*La centralisation romaine*).

anglican Randall Davidson, n'ignorant pas avec quelle attention ces lettres seront lues un jour par le public anglais. Par-dessus la tête de ses interlocuteurs de l'archevêché de Malines, voilà les deux archevêques qui traitent des questions de pastorale et de théologie. Le cardinal Mercier se met en avant, il parle avec autorité, il expose la doctrine de la primauté romaine et il engage son collègue à faire de même, à prendre position en exposant la doctrine anglicane, à enseigner avec autorité et sinon d'accréditer des mandataires à Malines, du moins d'approuver les conclusions que les membres anglicans ont rédigées. L'archevêque hésite, attend, fait des réserves. Il apparaît aussitôt combien l'unité et la clarté de la doctrine caractérisent l'enseignement catholique vis-à-vis de la profusion d'études du côté anglican sur la « Church Unity », toutes divergentes et sans autorité doctrinale comparable.

Le rapport officiel des Conversations de Malines montre comment dès le début des réunions le Cardinal acheminait les discussions vers un point, la considération de la primauté romaine, si mal comprise et parfois défigurée par les dissidents (1). Au retour du Conclave qui avait élu Pie XI, le cardinal Mercier avait décrit à ses diocésains dans une pastorale toute vibrante de souvenirs récents, les liens d'affection et de soumission filiale qui unissaient les évêques et par eux les fidèles au Père commun de la Chrétienté. L'autorité d'un père ne s'impose pas par violence elle est recherchée et acceptée avec amour par les enfants qui partagent alors l'autorité du père. Après une triple profession d'attachement de la part de S. Pierre, celui-ci est investi par trois fois de l'autorité sur l'Église.

Les articles de dom Lambert Beauduin sont l'écho de son enseignement sur la théologie fondamentale et le traité de l'Église au Collège St-Anselme à Rome. Cet enseignement dont ses élèves ont gardé un vivant souvenir a été résumé dans la première partie du rapport *L'Église unie non absorbée* ; il tient dans le syllogisme suivant : Majeure, le primat de Cantorbéry depuis S. Grégoire jusqu'à Cranmer jouissait de pouvoirs primatiaux sur toute l'Église

(1) *La position de S. Pierre dans l'Église primitive* (Doyen de Wells). *Le siège de Rome et S. Pierre* (Mgr Batiffol). *Dans quelles limites fut répudiée l'autorité pontificale à l'époque de la réforme en Angleterre* (Dr. Kidd). *L'Épiscopat et la Papauté au point de vue théologique* (Mgr Van Roey) et la réponse par le Dr. Kidd. *Rapports du Pape et des évêques considérés du point de vue historique* (abbé Hemmer).

d'Angleterre. — Mineure, or, il n'est pas contre la Constitution divine de l'Église que certains sièges illustres jouissent de pouvoirs extraordinaires et patriarcaux conférés aujourd'hui encore aux Patriarches unis de l'Orient. — Conclusion, donc il n'est pas contre la Constitution de l'Église que le S. Siège reconnaisse à un « patriarche de Cantorbéry filialement uni au S. Siège » les pouvoirs qu'exerçait le primat avant le schisme. Il y a dans cette doctrine une méthode d'approche de la primauté romaine que certains catholiques trouveront inopportune mais qui est révélatrice de ce point fondamental du débat et si souvent nié par les dissidents que la primauté du pape n'est pas une tendance dominatrice qui absorbe mais une tendance unificatrice qui se communique.

* * *

Arrivés à ce point où les deux camps avaient défini leur doctrine sur l'unité de l'Église et la primauté et où elles pouvaient formuler les conclusions communes ou bien divergentes, les Conversations de Malines ont été arrêtées par la mort du cardinal Mercier ; elle ne continueront pas.

Deux choses cependant subsisteront, continuant et perpétuant le souvenir de Malines.

D'abord les prélats catholiques ont continué et plus fréquemment à avoir des relations avec des prélats dissidents. La vénérable porte cochère de l'Archevêché de Malines, que le cardinal Mercier avait tenu à ouvrir pour ses amis anglicans, s'est ouverte maintes fois encore pour des évêques non catholiques de l'Orient et de l'Occident. Suivant cet exemple bien des portes d'évêchés catholiques se sont ouvertes, semble-t-il, durant la guerre pour des prélats anglicans désirant établir une action patriotique et charitable dans leurs diocèses et se concerter à ce sujet avec les évêques catholiques.

Ensuite la méthode de faire comprendre la primauté romaine en partant des privilèges des patriarches aux premiers siècles a été développée mais du côté des protestants allemands (1), en atténuant les liens d'union au S. Siège et en accentuant outre mesure l'autonomie des Églises. Cette méthode dont une ébauche a été publiée dans la suite d'articles d'*Irénikon* est plus accessible aux dissidents pour leur montrer où est la vraie tradition de l'Église

(1) F. Heiler. — *Altkirchliche Autonomie und Päpstlicher Zentralismus*. Munich, Reinhardt, 1941.

que celle qui a recours aux arguments historiques de la succession apostolique ou celle qui a recours aux formulaires d'ordination pour établir la validité des ordres.

Il est souhaitable que les catholiques dans beaucoup de pays l'appliquent en vue de faire comprendre la primauté du Pape ; l'*Irénikon* après en avoir exposé les principes, la développera, et pour le faire, n'en déplaise à M. Oldmeadow (1), regardera à l'Orient et à l'Occident et notera toute manifestation ecclésiastique pouvant rapprocher de l'Église catholique ceux qui redoutent encore et à tort d'y recontrer un pouvoir qu'ils croient dominateur.

D. T. B.

(1) M. Oldmeadow fait un grief au P. Lambert de regarder vers l'Occident quand il était chargé de regarder vers l'Orient et d'avoir une remarquable faculté de ne pas s'occuper de ce qui le regarde (vol. II, p. 377) — or, D. Lambert à cette époque n'était pas chargé de s'occuper de l'Orient — et plus loin de détester le cardinal Bourne sur le siège de Westminster (vol. II, p. 379) ; cette dernière affirmation est basée sur une phrase de Mgr Gromier (Quest. Litur. et Parois. de l'Abbaye de Louvain, IX (1924), p. 114) : « Tel privilège par ce qu'il a de singulier, d'insolite, d'énorme, ressort mieux comme une exception », ce qui est dit des privilèges accordés à l'archevêque de Westminster en 1911 d'où M. Oldmeadow conclut que Mgr Gromier, consulteur de la Congrégation des Rites (traité « d'auteur inconnu »), regarde ces privilèges comme exagérés et donc « indésirables ». Or, le texte de Mgr Gromier ne le suppose pas et encore moins le contexte du P. Beauduin. M. Oldmeadow ne s'est pas donné la peine de lire ou bien il a mal compris le français : c'est regrettable.

Bibliographie.

DOCTRINE

Evgueny Lampert. — Nicolas Berdyaev and the New Middle Ages. (Modern Christian Revolutionaries. Gen. Ed. Donald ATTWATER). Londres, James Clarke, s. d. ; in-12, 96 p., 4/6.

Excellente introduction à Berdiaeff, écrite avec une sympathie avouée, admettant cependant quelques objections sous forme d'interrogations. B. a préparé la révolution de 1917 par une révolution spirituelle au début du siècle ; il est d'ailleurs toujours en révolte contre le monde des objets au nom de la liberté de la personne. Voilà comment il trouve sa place et une des premières parmi les révolutionnaires chrétiens. « L'esprit de la philosophie de Berdiaeff c'est la vocation de l'homme à coopérer dans la réalisation cosmique du théandrisme : la création de la liberté, la foi dans l'impossible, le mépris de la nécessité causale de l'utilitarisme et du conformisme ; c'est un esprit de nouveauté et de changement, un espoir de nouvelles choses à venir, et c'est donc un esprit de révolution » (p. 92). Il me semble qu'on ne pourrait mieux dire.

D. C. L.

Schwester M. Ungrund, I. C. — Die metaphysische Anthropologie der Heiligen Hildegard von Bingen. (Beiträge z. Geschichte des alten Mönchtums, 20). Munster-en-Westph., Aschendorff, 1938 ; in-8, XVI-122 p., 5,06 M.

Appelée dès son âge le plus tendre à la vie mystique, la grande visionnaire rhénane Hildegarde expérimenta la vie chrétienne dans toute sa plénitude dans le cadre de la Règle de S. Benoît. C'est de cette plénitude qu'il est précisément question dans ces écrits, conçus généralement dans le langage influencé par la philosophie néoplatonicienne de la mystique traditionnelle. L' A. a soumis l'œuvre anthropologique de la sainte à une recherche critique ; celle-ci cependant aurait gagné à être davantage rapprochée des formules si vigoureusement imagées et toutes prophétiques d'Hildegarde, mais que la monographie présente, sérieusement travaillée d'ailleurs, ne fait que rarement entrevoir.

D. B. S.

Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien, hrsgb. von Hermann MULERT. Leipzig, Klotz, 1940 ; in-8, 152 p., 2,70 M.

G. Mensching étant mort, les auteurs (ou l'auteur ?) de *Der Katholizismus, sein Stirb und Werde* (cfr *Irénikon*, 15 (1938), p. 397), au lieu d'en préparer une nouvelle édition (à laquelle A. Rademacher aurait voulu proposer quelques remaniements) font paraître, sous le patronage de H. Mulert, bien connu par sa *Konfessionskunde*, une espèce d'épilogue des critiques que la première édition a provoquées. — On y constate le souci angoissant de pouvoir ne pas être pris suffisamment au sérieux. Partout on constate aussi l'opposition que les auteurs soulignent entre le *sens religieux* et les facultés intellectuelles de l'homme que la pratique catholique prônerait au détriment du premier. Les deux volumes voudraient être un S. O. S. du catholicisme, l'appel à une révolution contre l'Église pour l'Église. Les événements ont bien vieilli cela. Nous maintenons la conclusion que le premier volume nous suggérait. Le deuxième a été aussi mis à l'Index. D. C. L.

Albert Gaillard. — Expérience religieuse et Révélation. Anduze (Gard), Imprimerie du Languedoc, 1938 ; in-8, 225 p.

Après avoir plaidé dans la première partie de son livre la « précarité » des données de la conscience religieuse — l'A. s'y montre en réaction contre trop de philosophie et de théodicée comme base de la théologie —, il consacre la seconde partie à la « valeur absolue de la Révélation ». Il est clair que l'homme ne peut connaître Dieu de par ses propres et seuls moyens (l'autel au « Dieu inconnu » de S. Paul !) et aussi que si Dieu veut être connu, il doit prendre l'initiative et se révéler. Mais la définition et délimitation de ce domaine est difficile et les penseurs et théologiens discutent âprement. L'A. discute à son tour et se montre en faveur de thèses émises par Laberthonnière, Maurice Blondel et même Ed. le Roy, ainsi que des modernistes. Il a lu un grand nombre d'écrits de mystiques catholiques (S. Jean de la Croix, etc.) et voit dans ces modes de connaissance un utile correctif à trop d'intellectualité. A.

Ludovicus Lercher, S. J. — Institutiones Theologiae dogmaticae in usum scholarum. Ed. 3ª curante F. Schlagenhaufen, S. J., Vol. I. Innsbruck-Leipzig, Rauch, 1939 ; in-8, XII-438 p., 9 M.

Id. — Vol. II. *Ibid.*, 1940 ; in-8, VI-482 p., 9,50 M.

Cette 3ᵉ édition, qui a suivi de près la mort de l'A. survenue en 1937, est due à la vigilance d'un confrère en religion et en professorat du méritant défunt. L'ouvrage, dont la publication se justifie déjà par le nombre d'auditeurs habituels de la faculté de théologie de l'Université d'Innsbruck, contient les traités *de vera Religione, de Ecclesia Christi, de Traditione et Scriptura*, et un appendice d'une soixantaine de pages sur la foi (dû à un autre collaborateur, le P. Mitska). — La méthode est rigoureusement traditionnelle jusque dans les disputes *in forma*, et les sentences combattent généralement toutes les percées un peu neuves en matière dogmatique. La mise au point cependant est sérieuse, notam-

ment en ce qui concerne la question du surnaturel, du désir de voir Dieu, de l'Ecclésiologie (un chapitre entier assez dense est consacré à l'« Église corps mystique », mais on le sent surajouté et bourré). La théologie des orthodoxes est de temps en temps touchée du bout du doigt, généralement d'après Spacil. — Dans un scholion sur Marie et l'Église (p. 225), la relation symbolique entre les deux termes, si traditionnelle pourtant, n'est pas relevée : on s'en tient aux seules notions de médiation et de causalité. L'A. attribue quelquefois à ceux qu'il cite et qu'il combat des thèses tendancieusement exprimées et qui ne correspondent pas à la vérité. C'est ainsi qu'à propos d'un article paru ici-même sur les définitions dogmatiques (A. Stolz, cfr *Irén.* 1939, p. 129 s.), il accuse son adversaire d'insinuer que l'Église ne peut définir que ce qui est contraire à une hérésie ; une note rectifie cette erreur, mais pourquoi ne pas rectifier le texte directement, plutôt que de laisser planer une équivoque aussi malveillante ? (p.285). — Souvent des articles de revues sont cités sans nom d'auteur : c'est une lacune. Enfin signalons beaucoup de coquilles, dont quelques-unes vraiment cruelles : le Card. *Majella* au lieu de *Mazzela*, p. XI, n. 11), le *Concilium Vaticinum* (au lieu de *Vaticanum*, p. 285). — Des tables onomastiques aideraient le lecteur.

Le vol II, qui nous est arrivé au moment où nous terminions la recension du vol. précédent, contient les deux traités *de Deo uno* et *Trino*, et les différentes parties habituelles du *de Deo Creante*. La refonte en a été confiée à plusieurs professeurs de théologie, qui ne sont point nommés, L'ensemble se présente avec un juste équilibre entre les éléments positifs et les éléments spéculatifs qui ne sont nullement ici, comme il arrive souvent, disproportionnés. Les questions qui ont occupé les théologiens et exégètes modernes sont spécialement bien débattues, et les controverses classiques sont traitées avec une modération digne d'éloge. De nombreuses fautes et déficiences typographiques déparent cependant un peu l'ouvrage, dont la grande qualité est de donner au jeune théologien une information complète en sa matière.

D. O. R.

G. Thils. — Pour mieux comprendre S. Paul. Paris, Desclée, de Brouwer, 1941 ; in-12, 150 p.

Suivre le dédale de la pensée si dense de l'Apôtre n'est pas chose facile. M. T. ne prétend pas nous dispenser du labour qu'exige cette poursuite, mais son petit livre le facilitera et en assurera le succès. Les « clefs » qu'il nous y donne des épîtres pauliniennes éviteront qu'on ne s'égare et aideront à l'insertion dans le mécanisme de la pensée de S. Paul. Dans un style agréable et en faisant fréquemment appel à des exemples bien choisis, l'A. met en relief quelques grandes lois de l'esprit de S. Paul (antithèses, métonymies, personnifications, argumentations scripturaires, etc.) et examine la portée particulière de concepts et d'un vocabulaire caractéristiques à l'Apôtre. — Sans remplacer les commentaires, ce petit

livre, par l'ensemble de remarques judicieuses qu'il a groupées, sera précieux à quiconque veut entrer en contact réel avec la vibrante pensée de S. Paul.

D. J. D.

G. Lazzati. — Introduzione allo Studio di Clemente Alessandrino. (Pubbl. dell' Univers. catt. del S. Cuore, s. IV, vol. XXXII). Milan, Vita e Pensiero, 1939 ; in-8, VIII-92 p.

Claude Mondésert. — Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. (Théologie, 4). Paris, Aubier, 1944 ; in-8, 278 p.

P. Th. Camelot, O. P. — Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. (Études de théol. et d'hist. de la spiritualité, III). Paris, Vrin, 1945 ; in-8, 158 p.

Il s'est développé depuis ces dernières années, un courant inépuisable de littérature autour de Clément d'Alexandrie. Le grand catéchète qui fait pont entre la philosophie et le christianisme a attiré plus que d'autres les penseurs modernes. Le fascicule de M. Lazzati contient un chapitre préliminaire sur la question littéraire tant débattue concernant l'œuvre de Cl. L'A. se range à la thèse de de Faye niant que les *Stromates* fassent partie d'une trilogie, et il leur reconnaît un caractère nettement ésotérique. Le chapitre de fond est intitulé « Caractéristique de la pensée clémentine » et conclut au « christocentrisme » de Cl. comme base de toute systématisation de sa pensée, suivant laquelle « le monde classique apparaît dans son intériorité comme l'aurore de la lumière du Christ ». Un appendice contient des notes critiques sur divers passages des Stromates, dans lesquelles nous n'entrons pas.

L'ouvrage du P. Mondésert a le mérite de venir, par son étude sur Clément, au devant d'une question qui, comme on l'a dit récemment « est une des plus vitales de la théologie moderne », à savoir de l'exégèse figurative (Daniélou, *Études*, avril 1946, p. 9). L'École d'Alexandrie fut comme le creuset ou se sont développés les principes — eux-mêmes révélés — de l'interprétation allégorique des Écritures ; et personne n'avait encore, parmi les modernes, fait une étude exhaustive des racines de cette exégèse si importante dans la pensée grecque, disons mieux, dans la pensée chrétienne tout court. — Après une première partie préliminaire sur le milieu intellectuel et spirituel et sur l'ésotérisme de Cl., l'A. aborde son sujet : « Le mystère et la clef des Écritures » (2e p.), et « La pensée religieuse de Cl. à partir de l'Écriture » (3e p.). C'est tout l'ouvrage. Il contient une foule de suggestions précieuses, qu'on retirera aisément de leur écrin historique pour leur donner toute l'actualité désirable.

Dans l'ouvrage du P. Camelot, ce n'est plus ici une question de théologie ou d'exégèse qui est en cause, mais bien une recherche sur la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, thèse souvent exploitée quoique jamais épuisée. Toute dernière venue, cette étude bénéficie avantageusement des œuvres précédentes (cfr notamment l'appendice sur

Clément et Grégoire de Nysse). — Le chemin parcouru par le gnostique va des premiers degrés de la foi, à la gnose et à la contemplation gnostique par les mystères cachés de l'Écriture et les traditions secrètes, jusqu'à la vision face à face, réservée à l'autre vie. — Cet ouvrage révèle chez son auteur de fines qualités de pénétration D. O. R.

Diadoque de Photicé. — Cent chapitres sur la perfection spirituelle. Vision. Sermon sur l'Ascension. Introd. et trad. de Éd. des Places, S. J. (Coll. *Sources Chrétiennes*, V). Paris, Éd. du Cerf, 1943 ; in-12, 192 p.

Grégoire de Nysse. — La Création de l'homme. Introduction et traduction de Jean Laplace, S. J., notes de Jean Daniélou, S. J. (Même coll., VI). *Ibid.*, 1944 ; in-12, 256 p.

Origène. — Homélies sur la Genèse. Trad. et notes de Louis Doutreleau, S. J., introd. de Henri de Lubac, S. J. (Même coll., VII). *Ibid.*, 1944 ; in-12, 264 p.

Diadoque est un des représentants les plus caractéristiques de la théologie spirituelle du monde byzantin d'avant Justinien et d'après les grandes définitions dogmatiques : son œuvre est l'établissement d'une doctrine de la perfection contre les Messaliens, située cependant dans la ligne de la spiritualité du désert (cfr *Irénikon*, XIV, 1937, p. 536 sq). Les *Cent chapitres* sont célèbres ; leur édition en langue française est une belle contribution à la connaissance des auteurs anciens. Il ne manque rien à ce petit volume au point de vue de la présentation. L'introduction est exhaustive, la traduction claire.

Quant au traité de la *Création de l'homme* de Grégoire de Nysse, il est une des œuvres les plus étonnantes de l'anthropologie chrétienne. Il contient l'ensemble des données à la fois les plus riches et les plus audacieuses qu'on puisse trouver sur l'homme replacé dans l'œuvre des six jours, en dehors de la littérature gnostique, dans la tradition chrétienne. Beaucoup de ces données sont de Grégoire de Nysse lui-même. Mainte tendance moderne pourrait y retrouver des attaches ; c'est sans doute pour cette raison que cet auteur si difficile jouit aujourd'hui d'une certaine actualité.

Il semble bien cependant que la collection « Sources chrétiennes », malgré le succès de la plupart des fascicules parus jusqu'ici, ait livré au public une série un peu disparate, et quelque fois même des œuvres rebutantes. Les Homélies d'Origène, dont le premier volume sur la Genèse vient de sortir de presse, vont aérer singulièrement la série, en nous promettant des textes plus faciles à lire, et qui ont joui dans l'antiquité, malgré les réserves qu'on doit faire sur leur auteur, d'une incomparable réputation. C'est par là, semble-t-il, qu'il eût fallu commencer. Il y a la question de l'exégèse spirituelle et de l'allégorie théologique qui reste, il est vrai, pour beaucoup de nos contemporains un problème non encore résolu. Le P. de Lubac a entrepris — et continuera de le faire dans ses

introductions aux volumes suivants — de mettre le lecteur au niveau de ces conceptions si chères aux anciens. Les quelque soixante pages qu'il consacre au grand docteur alexandrin, au sujet duquel la pensée chrétienne a été si souvent divisée en deux camps, sont une mise au point de sa doctrine et de sa méthode. — La traduction, excellente quant à la limpidité du style et à la fidélité, sera pour tous ceux qui la liront une révélation de l'incomparable grandeur et élévation de pensée du maître que fut Origène. Léon XIII, suivant en cela le saint Jérôme d'avant sa querelle avec Rufin, a dit qu'il occupait la première place parmi les Pères Orientaux, et Érasme, un de ceux qui en ont le mieux parlé, n'hésitait pas à le déclarer supérieur à saint Augustin : *Plus me docet una Origenis pagina quam decem Augustini.*

D. O. R.

H. du Manoir de Juaye, S. J. — Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie. (Études de théol. et d'hist. de la spiritualité, II). Paris, Vrin, 1944 ; in-8, 594 p.

Le volume du P. du Manoir a suivi de très près l'encyclique *Orientalis Ecclesiae*, dans laquelle Pie XII célébrait le XVe centenaire du grand évêque et du grand docteur alexandrin. Il en est quoique par pure coïncidence, comme une savante illustration (cfr note F en appendice, p. 524). Figure très attachante que celle de S. Cyrille, à qui nous devons en grande partie l'orientation doctrinale du concile d'Ephèse. — C'est la première fois qu'une étude complète en langue française mette en relief la personnalité religieuse et ecclésiastique de S. Cyrille. L'A. s'est appliqué surtout à faire ressortir l'unité de la pensée dogmatique et de la doctrine spirituelle du saint docteur. La 1e partie traite de la connaissance de Dieu, telle qu'elle apparaît aux théologiens de cette époque (notion de l'image, etc.) ; la 2e est consacrée à la christologie et à la place centrale du Christ dans la vie chrétienne ainsi qu'à notre union avec Lui d'après la tradition alexandrine ; la 3e traite de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie, dont S. Cyrille fut, comme on sait, le grand théologien. Une 4e partie, parmi les plus riches, traite de l'Église Corps du Christ, et sera une contribution utile aux études ecclésiologiques et unionistes contemporaines ; une 5e partie enfin étudie le dogme et la perfection chrétienne. L'A. s'est plu à relever çà et là les éléments de tradition spécifiquement orientale de la spiritualité de S. Cyrille, tels qu'on les énumère généralement aujourd'hui (paradis, vision de Moyse, paroles ineffables de S. Paul, etc. Cfr p. 9). C'est surtout la théorie de l'image et de la ressemblance avec Dieu qui est la plus développée chez le docteur alexandrin. — Quelques belles pages aussi sur la largeur d'esprit de S. Cyrille, sa « charité intellectuelle » (p. 39). L'A. a recherché, et il ne s'en cache pas, à réhabiliter saint Cyrille dont la réputation avait été quelque peu ternie par les sarcasmes de Mgr Duchesne. — Le présent livre a été reçu comme thèse par l'École pratique des hautes Études (sect. d'histoire religieuse) ; elle est munie, à cet effet, de tout l'apparat scientifique voulu. C'est un des beaux ouvrages de science catholique parus au cours de ces dernières années.

D. O. R.

I. Danzas. — Katoličeskoe Bogopoznanie i Marksistskoe Bezbožie. Rome, Bardi, 1941 ; in-8, 346 p.

Cet ouvrage sur « la connaissance catholique de Dieu et l'athéïsme marxiste » est destiné à ceux qui veulent être et être dits athées. Aussi bien, « les problèmes de la connaissance de Dieu y sont considérés seulement du point de vue de la réfutation des arguments mis en avant par les marxistes en vue de soutenir leur propagande antireligieuse ». Voici le titre des chapitres : *Le Marxisme et sa philosophie antireligieuse* ; *l'homme et son âme* ; *âme et corps* ; *la conscience religieuse* ; *les cultes religieux et leur signification sociale* ; *le christianisme* ; *l'Église chrétienne* ; *l'Église et la culture mondiale* ; *le Cosmos dans la lumière de la connaissance chrétienne*. — On procède comme on le voit, du général au particulier. Dans chaque chapitre, l'inconsistance de l'argumentation athée est démontrée, et opposée à la solidité des principes chrétiens. R. K.

Giuseppe Anichini. — L'Umanesimo e il problema della Salvezza in Marsilio Ficino. Milan, Vita e Pensiero, 1937 ; in-8, VIII-150 p., 8 L.

Cette étude est une belle et noble contribution à l'histoire de l'humanisme. Dans une nature aussi enthousiaste que celle de Marsile Ficin le Platonisme, qui était devenu presque un amour, avait posé au philosophe chrétien le problème du salut sous un horizon très élargi. L'A. en fait ici un exposé fort sérieux et fort bon, ne manquant pas, sans du reste s'en défendre, de venger Ficin des interprétations tendancieuses qu'on a faites de ses idées. Ficin était très attaché à la beauté de l'âme, et avait vu dans le spiritualisme de Platon, qui en avait si bien compris l'immortalité, le plus beau titre de gloire de la philosophie. De-ci de-là dans son ouvrage, ainsi que dans un appendice, l'A. se plaît à rapprocher maint passage des écrits du philosophe des énoncés de S. Thomas.

D. O. R.

Folke Holmström. — Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts. Traduction allemande par H. Kruska. Gütersloh, Bertelsmann, 1936 ; in-8, XX-424 p., 13 M.

On ne saurait guère, en peu de mots, faire apparaître la valeur et la richesse de ce livre du jeune théologien suédois. Il nous décrit l'histoire de la pensée eschatologique surtout dans la théologie protestante allemande depuis le commencement du XXe siècle jusqu'à nos jours, ou, pour mieux dire, l'histoire de la théologie tout court à cette époque, en tant qu'elle s'exprime dans l'eschatologie. L'A. a lu tous les livres qui ont parlé de l'eschatologie, et toutes les critiques qui en ont été faites. Joignant à cette connaissance approfondie de la littérature une rare force d'interprétation et d'analyse, autant qu'un style clair et lucide, il nous esquisse la marche, le mouvement de cette pensée, suivant les

différentes expressions qu'on lui trouve — toujours en correspondance avec la théologie générale — chez Bousset et Gunkel, Weiss, Schweitzer et Einar Billing, Troeltsch et Köhler, Barth, Lohmeyer, Bultmann, Brunner, et enfin chez Althaus, Heim, Stange, Künneth, Hoffmann. Il ne se contente pas d'écrire aussi objectivement que possible l'histoire de cette époque sous son angle particulier, mais il entre lui-même dans la discussion par des observations critiques et des jugements extrêmement pondérés. Le présent ouvrage est peut-être celui qui fait voir et comprendre le plus rapidement et le plus clairement les grandes lignes de la théologie protestante allemande de ces dernières années. D. N. O.

Ludwig Hammersberger. — Die Mariologie der Ephremischen Schriften. Innsbruck, Tyrolia, 1938 ; in-8, 88 p.

Utilisant avant tout les écrits authentiques d'Éphrem, sans toutefois omettre les douteux en tant que ceux-ci manifestent son esprit, l'A. nous esquisse la mariologie du diacre d'Édesse. Elle représente, ni plus ni moins, la mariologie syrienne du IVe siècle. Quoique les écrits authentiques ne nomment pas Marie « Mère de Dieu », la doctrine de la maternité divine s'y trouve exprimée très nettement, ainsi que celle de la triple virginité *ante partum, in partu, post partum*. Quant à la doctrine de l'Immaculée Conception, l'A pense plutôt qu'Éphrem croyait Marie soumise au *peccatum immunditiae*, dont elle aurait été guérie par l'Esprit-Saint au moment de la Conception du Verbe. De même on chercherait en vain chez lui la doctrine d'une médiation universelle et actuelle de toutes les grâces. Ces remarques disent assez que l'A. a apporté à son étude les cadres modernes de la mariologie. Cependant ce n'est guère une fausse impression qui en ressort, grâce aux abondantes citations de longs textes. Ceux-ci traduits en grande partie pour la première fois du syrien et de l'arménien, nous apportent de belles lumières sur les relations entre Marie et Ève, et Marie et l'Église. D. N. O.

Jean N. Karmirès. — *Ἡ εἰς Ἅιδου Κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου.* Athènes, Phoinix, 1939 ; in-8, 155 p.

Il faut se féliciter de la publication d'une semblable monographie. Elle constitue un travail exhaustif sur le dogme de la descente du Christ aux enfers du point de vue de la théologie orientale. Dans une première partie l'A. s'attache à démontrer la vérité et la réalité du fait de la descente et il se sert des témoignages scripturaires et patristiques. Ceux-ci font l'objet d'un exposé rigoureux à travers lequel M. Karmirès retrouve son assertion fondamentale : que la descente triomphale du Christ aux enfers, en tant que vainqueur de la mort et rédempteur des âmes qui y reposent depuis des siècles, constitue un objet de foi des chrétiens de tous les siècles. Cet enseignement qui fut celui des Pères est confirmé par celui du Magistère ecclésiastique tant en Orient qu'en Occident ; il est, en outre, un élément important du culte liturgique. La croyance unanime

des autres Églises chrétiennes fournit un autre complément aux preuves apportées par l'auteur.

D'un intérêt non moins grand est l'étude consacrée à la signification dogmatique du fait lui-même. Du point de vue christologique, le Seigneur avec son âme unie à la divinité ruina et détruisit la puissance de l'enfer, de la mort et de leur chef, et il annonça aux âmes la libération ; avec son corps incorruptible dans le tombeau uni aussi à la divinité, il abolit la corruption corporelle et préfigura l'incorruptibilité et la résurrection ; enfin par la réunion, lors de la résurrection, de l'âme avec le corps, il fournit le type de la restauration de la nature humaine qui se réalisera lors de la résurrection et du jugement général. M. Karmirès passe ensuite à l'application sotériologique féconde qu'il revendique comme une doctrine propre à l'Église orthodoxe. Toute la vie et l'action terrestre du Sauveur ont possédé une valeur sotériologique, conséquemment la descente jouit incontestablement de la même valeur. Il fallait que le salut s'étendît aussi aux âmes qui se reposaient dans les enfers, aux Juifs et aux Gentils. La bonne nouvelle fut annoncée à tous indistinctement. L'exégèse heureuse de Ia Petri III, 19 et IV, 6 est particulièrement à relever ici. Cette annonce de l'Évangile fut salutaire non seulement aux Justes de l'Ancienne Loi, à ceux qui avaient cru en la venue du Messie ; elle le fut aussi aux âmes des Gentils susceptibles de recevoir le salut, c'est-à-dire à celles dont la vie ici-bas fut pure et sans tache, « à celles qui n'ayant pas eu la Loi en ont observé naturellement les prescriptions » (Rom. II, 14)

Beaucoup de détails seraient encore à relever pour donner le contenu de cet important travail. Bornons-nous, pour conclure, à souligner la valeur de la méthode, basée avant tout sur l'examen des sources de la révélation, Écriture et Tradition. L'A. est au courant de la littérature de son sujet de quelque confession qu'elle relève.

D. P. D.

Émile Mersch, S. J. — La Théologie du Corps mystique. (Museum Lessianum, sect. théol., 38). Bruxelles, Édition universelle, 1944 ; 2 vol. in-8, XLII-388-402 p.

Cet ouvrage est, non le complément, mais l'aboutissement de la magnifique étude historique que le P. Mersch nous avait donnée sur le Corps mystique du Christ en 1933 (cfr *Irénikon*, X (1933), p. 3-21). Partant de ce principe que le Christ total, tête et membres, est l'explication de tout, il veut faire de ce tout, du « Christ mystique » comme on l'appelle, l'objet propre de la théologie. A cette fin, il entend repenser sous une nouvelle lumière tous les traités : Création, Incarnation, Mariologie, Rédemption, Trinité, Église, Sacrements, Grâce. — Ce faisant l'A. rejoint d'une certaine manière le travail de retour aux sources qui est en train de s'accomplir aujourd'hui dans la littérature chrétienne : l'ancienne pensée théologique, en effet, moins fascinée que la nôtre par le coefficient de « science », était plus centrée sur les mystères du Christ ; nos ancêtres

aimaient à parler du Christ total, objet des Écritures (cfr t. I., ch. III.). — Ce n'est pas cependant dans la ligne des anciens que le P. M. veut se placer. Il cherche au contraire à donner à sa thèse une allure de modernité, en voulant la mettre dans le prolongement du progrès des sciences. — L'A., on le sait, périt victime des bombardements en 1940. Il n'a donc pas connu les travaux tout récents non plus que l'encyclique *Corporis Christi mystici*, dont il eût certainement tiré profit pour ses études. — Cet ouvrage est une recomposition diligente et scrupuleuse de l'œuvre du P. Mersch faite au moyen d'un manuscrit incomplet et de notes diverses. Une notice biographique de l'A. ainsi qu'un portrait sont insérés en tête du Ier volume. D. O. R.

F. Grivec. — Kristus v Cirkvi. Olomouc, Apost. des ss. Cyrille et Méthode, 1938 ; in-8, 204 p., 20 Kč.

Mgr G. est connu de nos lecteurs depuis la première année d'*Irénikon* comme un collaborateur spécialisé dans l'Ecclésiologie. Ses écrits ne sont jamais des spéculations arides mais se rapportent toujours à des idées vivantes et à des âmes incarnées. Cet avantage comporte également des dangers, par exemple celui d'une apologétique vulgarisatrice trop simplifiée. (On trouve ainsi des chapitres intitulés *l'âme de l'Église* puis *le corps de l'Église*, puis *le cœur de l'Église*, et ainsi de suite). Mais les sources où l'A. puise ses inspirations étant bonnes, on peut penser que ce nouveau livre, traduction tchèque de l'original slovène, trouvera vite le chemin du public auquel il s'adresse.

A.

Nikolaus Monzel. — Struktursoziologie und Kirchenbegriff. (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos., X). Bonn, Hanstein, 1939 ; in-8, XII-292 p.

Guardini avait affirmé, il y a quelques années, on s'en souvient, que du point de vue dogmatique, on pouvait parler d'une sociologie chrétienne. Et aussitôt Rademacher avait échaffaudé une théologie de la Société et de la Communauté. Sur quoi Feckes systématisa le tout. Aujourd'hui nous nous trouvons devant un travail précisant toutes ces notions, ordonnant la hiérarchie et finalisant les parties controversées dans une vaste synthèse. Si l'on fait abstraction de la tendance immodérée de l'A. à créer des mots compliqués et de son style plus allemand encore, il faut convenir qu'on trouve réunie ici une somme précieuse de renseignements, utiles aussi bien pour l'étude même des problèmes que pour la connaissance de leur histoire. A.

Dom Jean Leclercq, O. S. B. — Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIIIe siècle. (Coll. l'Église et l'État au Moyen Age). Paris, Vrin, 1942 ; in-8, 268 p.

A l'époque où Jean de Paris écrivit son *de Potestate regia et papali* — dont il nous est donné une édition critique à la fin de cet ouvrage —

s'établissaient les fondements de l'ecclésiologie catholique traditionnelle, dont nous avons vécu en Occident depuis le Moyen âge jusqu'à nos jours. Sur un fond très peu développé de doctrine générale, où la notion du corps mystique du Christ et même l'angélologie n'est pas absente, s'érige un ensemble théocratique issu de la grande vision qu'on avait alors de l'empire chrétien. L'union de l'Église et de l'État, rendue possible dans la vieille conception impériale de Byzance, « Un seul Dieu, un seul empereur », devait forcément devenir un problème, sinon dès la constitution de l'empire de Charlemagne, au moins du jour où les exigences des politiciens essaieraient de vinculer l'Église. Entre les théories extrêmes trop absolues, Jean de Paris sera un des premiers à établir une *via media*, et à dégager les cloisons, jusque là inapparentes, entre l'Église et l'État, déterminant par conséquent les notions relatives au pouvoir du pape et à son étendue. Cette ecclésiologie qui deviendra classique à partir de Bellarmin, est exposée ici au milieu de ses premières fluctuations. — L'A. a fait, de son travail, une œuvre de belle érudition et de tenue scientifique rigoureuse. Les questions de critique relatives au personnage, à son œuvre et à ses sources sont étudiées dans les deux premières parties (pp. 1-85), tandis que la troisième expose en 6 chapitres la doctrine du *de Potestate* (pouvoir civil, royauté du Christ, unité de l'Église, hiérarchie, propriété ecclésiastique, deux pouvoirs, pp. 88-170). D. O. R.

Dom Odon Casel, O. S. B. — Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la messe. (Lex orandi, 2). Traduction des Bénédictines de Sainte-Croix de Poitiers, et de H. Chirat. Paris, Éd. du Cerf, 1945 ; in-8, 66 p.

Cette petite plaquette est la traduction française d'une des premières œuvres du grand théologien allemand de l'école de Maria-Laach. Elle ne fait qu'illustrer la toute première tradition relative à la prière eucharistique, par des rapprochements avec les liturgies juives et les eucharisties des livres hermétiques. Mais elle le fait en des termes extrêmement évocateurs, qui font pressentir déjà toute la richesse des développements ultérieurs de la doctrine de dom Casel. « Pensées d'éternité exprimées en des termes classiques » dit lui-même l'A. en concluant, au sujet des énoncés primitifs du mémorial du Seigneur. On peut en dire autant de son petit opuscule. D. O. R.

M. Viller et K. Rahner. — Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss. Fribourg-en-B., Herder, 1939 ; in-8, 338 p., 7,80 RM.

Le P. Viller, S. J., a publié dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses* (Paris, 1930) un aperçu sur la spiritualité des premiers siècles, c'est-à-dire jusqu'à S. Grégoire le Grand (*Irénikon*, VIII (1931), p. 780). qui avait été remarqué à juste titre pour l'ampleur de l'information et la concision de l'exposé. Dix ans plus tard un de ses confrères en Al-

lemagne en publie une traduction, en ajoutant de nombreux compléments sur beaucoup de questions trop succinctes chez son prédécesseur, ne disposant que d'un nombre limité de pages. En outre l'édition allemande contient une abondante bibliographie en tête de chaque chapitre et les références en bas des pages des textes cités. Le P. Rahner présente ainsi un ouvrage scientifique très oomplet qui ne fait que mieux ressortir la valeur de l'original français. L'auteur fait remarquer cependant que cet aperçu n'est encore qu'un exposé documentaire, qu'il n'étudie pas la valeur des doctrines ascétiques, leurs synthèses et leurs relations. La science ascétique des premiers siècles chrétiens n'est encore qu'à son stade d'information et de classement. Espérons que ces deux pionniers la feront progresser rapidement. D. T. B.

HISTOIRE

Walter Schubart. — Europa und die Seele des Ostens. Lucerne, Vita nova, 1938 ; in-8, 318 p.

Livre plein d'esprit, non dépourvu de profondeur en certaines pages, dont on pourrait tirer toute une anthologie de petites formules suggestives, de bonne forme et de bon contenu, le plus souvent intraduisibles. On pourra, comme nous, ne pas être d'accord sur la tendance générale de l'ouvrage, qui est de minimiser et de sous-estimer un peu trop par des contrastes trop rigides le rôle culturel et proprement spirituel de l'Occident dans une évolution future de l'histoire. L'Orient et l'Occident semblent bien être deux catégories essentielles de la structure historique de l'humanité, deux correctifs réciproques voulus par la Providence, deux gardiens vigilants qui veillent à l'enfantement pénible de la vérité parmi les hommes. Quoi qu'il en soit, ce livre qui témoigne d'un grand respect d'intention pour toutes les valeurs humaines, mérite d'être lu par tous ceux qui aiment à réfléchir sur les problèmes que pose l'histoire contemporaine, sur le problème russe en particulier. La lecture élargira les cœurs et meublera les esprits d'utiles connaissances dans le domaine de la psychologie ethnique, où l'A. se montre vraiment pénétrant.

D. Th. S.

Herbert Hensley Henson. — The Church of England. (English Institutions. Gen. Ed. Lord Stamp). Cambridge, University Press, 1939 ; in-8, 264 p., 8/6.

Celui qui connaît un peu l'histoire récente de l'Église d'Angleterre, n'ignore pas le rôle de premier plan qu'y a joué le docteur Henson à la fois scholar moderniste, humaniste de la vieille école, prélat somptueux, habile politique, et actuellement grand vieillard. Il était donc bien désigné pour donner un tableau de son Église dans la série des grandes institutions anglaises, et il l'a fait de sa façon très personnelle : vigoureuse, incisive, lucide et toujours intéressante. L'anglicanisme y apparaît comme

un produit national et religieux, complexe et subtil, du siècle des Tudors et des siècles subséquents; menacé maintenant d'altération, il ne pourrait être sauvé que par le « désétablissement ». On apprend beaucoup dans le livre, mais on peut y critiquer beaucoup aussi ; il nous fait sans doute mieux connaître encore le Dr. Henson que son Église. Ainsi rien sur les activités sociales souvent admirables de l'anglicanisme. Et la liste d'omissions pourrait se prolonger. D. C. L.

Gustave Constant. — La Réforme en Angleterre. II. L'Introduction de la Réforme en Angleterre, Édouard VI (1547-1552). Paris, Alsatia, 1939 ; in-12, 588 p.

Aucun historien français ne nous avait jusqu'ici donné une histoire approfondie du règne d'Édouard VI, période capitale pour l'histoire religieuse de l'Angleterre. Par le 2e volume d'une série de quatre sur la Réforme en Angleterre, M. Constant comble cette lacune d'une façon magistrale, et nous suivons avec lui les péripéties de ces six années qui font passer la position officielle de l'Église d'Angleterre de l'orthodoxie henricienne aux abords du calvinisme. M. C. excelle à décrire et à opposer les deux parties du règne. La première reflétant la personnalité de Somerset est toute libérale en nuances et en compromis, et favorise une réforme luthéranisante plus qu'elle ne l'impose : c'est le contexte du premier *Prayer Book* (1549). Dans la seconde, Warwick au contraire, dépourvu de convictions et mu par l'ambition, en arrive aux mesures décisives avec l'appui de plus en plus marqué des réformateurs continentaux (Bucer). C'est la rédaction du second *Prayer Book*. L'A. consacre un chapitre remarquable aux évêques henriciens orthodoxes qui défendent noblement une position délicate. Les crises religieuses de l'Angleterre s'inscrivent déjà dans ces six années. Une série d'*excursus* (bibliographie très poussée, *Prayer Book* de 1549, langue nationale en liturgie, nouvel ordinal, Rome et les ordinations, lettres de Gardiner, articles d'Édouard et d'Élisabeth) soulignent la qualité d'information et la portée de l'ouvrage.

D. H. R.

W. A. Visser 't Hooft. — The Struggle of the Dutch Church for the Maintenance of the Commandments of God in the Life of the State.. Londres, S. C. M. Press, 1944 ; in-12, 94 p.

Id. — Holländische Kirchendokumente. Der Kampf der holländischen Kirche um die Geltung der göttlichen Gebote im Staatsleben. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1944 ; in-8, 118 p.

La « Résistance », dans les pays occupés par les Nazis, ne consistait pas — négativement — à refuser la collaboration avec l'ennemi, à se terrer en silence ou à espérer la libération prochaine. Elle se concentrait, pour les patriotes, pour les courageux, les idéalistes, sur l'effort conscient de bouter l'occupant dehors et reconquérir la liberté. Dans cette lutte, l'Église de Hollande avait une grande mission à accomplir : consoler

les malheureux, enseigner la Vérité, réprouver l'Erreur, c'est-à-dire manifester l'Esprit de Lumière et protester, combattre et vaincre l'Esprit du Mal. Lutte inégale, douloureuse, longue, épuisante, délicate et dangereuse. Ce devoir de « présence » l'Église l'a rempli avec simplicité, avec persévérance, malgré toutes les attaques de la part de l'ennemi, malgré les arrestations, les vexations, malgré les tortures de la Gestapo et les horreurs du Camp de Concentration et de la Mort. — Nous trouvons dans ce petit volume (et dans sa traduction autorisée en langue allemande mais publiée en Suisse) les principaux documents que l'Église de Hollande a publiés, soit clandestinement pour maintenir les courages patriotiques, soit officiellement pour protester auprès des occupants contre des irrégularités, des violations de droit ou même contre la persécution des Juifs. Elles datent depuis 1940 jusqu'en 1943, soit aux pires moments de la tourmente, et elles montrent que la persécution a retrempé les chrétiens, leur a fait faire face aux grands problèmes de la vie et de la mort et a été, en somme, un immense bienfait. A.

Norwegische Kirchendokumente (1941-1943). Traduction de Laure Wyss. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1943 ; in-8, 80 p.

Pour mater la Résistance du peuple norvégien, les Nazis occupants avaient voulu se servir de l'Église. Ils prétendirent démettre les pasteurs et évêques régulièrement élus et les remplacer par des partisans de l'Ordre Nouveau nazi. Il se trouva des collaborateurs qui acceptèrent d'être nommés et ordonnés évêques dans ces conditions. Mais il se trouva aussi des patriotes pour protester hautement et publiquement contre de telles usurpations. Nous trouvons, p. 44, une lettre des évêques fidèles et comportant 110 signatures, adressée à Lars Froyland, un de ces évêques quislingiens. Cette lettre dit a peu près ceci : Nous protestons contre votre usurpation d'un siège épiscopal de Norvège. Nous savons quels graves dangers nous courons en vous écrivant ceci, mais notre conscience nous commande d'obéir plutôt à Dieu qu'aux hommes. Cet excellent petit livre contient encore beaucoup d'autres documents qui font des pages de gloire de la Résistance de l'Église protestante de Norvège contre le paganisme que prétendaient introduire les Nazis.

A.

N. Iorga. — Histoire des Roumains et de la Romanité orientale. I. Les ancêtres avant les Romains ; Le sceau de Rome ; II. Les Maîtres de la terre ; III. Les fondateurs d'État ; IV. Les chevaliers. Bucarest Imprimerie de l'État ; 4 vol. en 5 tomes in-8, 315-412-428-424-538 p.,

La monumentale Histoire des Romains et de la Romanité orientale de M. le Prof. Iorga ne saurait passer inaperçue de ceux qui s'intéressent à la Roumanie. Débutant avec la préhistoire, l'A. nous conduit au XVI[e] siècle à l'issue de son IV[e] volume. C'est dire l'ampleur de ce travail, le souci du détail, l'étendue de la documentation sur des questions jusqu'ici

négligées. L'A. se livre aussi à de nombreuses mises au point (cfr en particulier sa discussion sur l'évacuation de la Dacie sous Aurélien dont on sait l'importance dans la question obscure et discutée de l'origine des Roumains). Cette œuvre couronne le long labeur de ce spécialiste des questions roumaines, qui, comme on sait, a péri tragiquement durant la guerre. Malheureusement ces volumes compacts sont également confus. La composition en est très fatigante, le style avec ses cascades de relatifs n'entretient que des rapports lointains avec le français, et eût nécessité aussi une mise au point. En l'absence de celle-ci, la consultation, malgré son intérêt, est pénible, la lecture soutenue presque impossible.

D. H. M.

R. W. Seton-Watson. — Histoire des Roumains, de l'époque romaine à l'achèvement de l'unité. Paris, Presses universitaires, 1937; in-8, 668 p.

L'histoire des Roumains a attiré pour la première fois un auteur anglais en la personne de M. Seton-Watson, professeur à l'université de Londres. En un volume il nous retrace avec impartialité les vicissitudes de ce pays. Mais passant rapidement sur les mille premières années pleines d'obscurités, il esquisse la période moderne et s'attarde plus longuement sur les XIXe et XXe siècles, qui occupent à eux seuls les deux tiers du volume. Il s'intéresse en particulier à la position de la Roumanie dans la question d'Orient à la fin du XVIIIe siècle et au XIXe, ainsi qu'au problème transylvain qu'il nous dit être la clef de l'unité et de la sécurité roumaines. Si la publication d'une histoire générale de la Roumanie n'a pas tenté d'historien français, du moins l'interprétation autorisée que donne M. Watson aura-t-elle la sympathie des étudiants de langue française.

D. H. M.

Helen Iswolsky. — Soul of Russia. Londres, Sheed et Ward, 1944; in-8, 172 p., 10/6.

Melle H. Iswolsky est bien connue des lecteurs d'*Irénikon*. De France les circonstances de la dernière guerre l'ont transportée aux États-Unis. Elle y continue ce qu'elle considère être sa mission de catholique russe ; faire connaître son énigmatique pays à ses coreligionnaires qui en sont intrigués. *Soul of Russia*, bien illustré et divisé en 16 chapitres, en est le produit. « Œuvre d'amour plus que d'érudition », agréable méditation « sur les grands thèmes religieux de la Russie, tels qu'ils ont été décrits par ses célèbres écrivains et penseurs, par ses saints et ses héros » (p. VI). Certains recenseurs orthodoxes ont été étonnés de ce que l'A. consacre dans cette perspective deux chapitres au catholicisme russe. Seul l'avenir pourra dire si cette méditation a été réaliste ou non.

D. C. L.

Paul B. Anderson. — People, Church and State in Modern Russia. Londres, S. C. M. Press, 1944 ; in-12, 160 p., 6/-.

P. B. Anderson est ami de la Russie et de la « Russie de Paris » surtout. Il possède, en plus de cela, une information de première main sur ce qui s'est passé de religieux en U. R. S. S. depuis vingt ans, sans doute limitée à son propre aveu, mais moins que celle de beaucoup d'autres. Il traite son sujet religieux et social — « Église » signifiant presque exclusivement l'Église orthodoxe comme historiquement dominante là-bas — en s'inspirant de la dialectique marxiste pour mieux rendre compte de la réalité étudiée. Son intention principale s'exprime dans le dernier chapitre : *A Christian Basis for Co-operation With Russia* ; elle veut faciliter l'entente entre les peuples de l'U. R. S. S. et ceux d'Occident. Ce petit volume qui vaut plus que son prix, a déjà eu deux éditions. Il est indispensable à ceux que son sujet intéresse.

D. C. L.

Marc-Antoine van den Oudenrijn. — La vie de saint Za Mika'êl Aragawi (traduite de l'éthiopien avec introduction et notes). Fribourg, Imprimerie S. Paul 1939 ; in-4, 84 p.

Les moines d'Éthiopie se glorifient de descendre des « neuf saints romains ». Le premier de ces saints est d'après la légende publiée ici Za Mika'êl un disciple de S. Pacôme. Sa vie permet de connaître les débuts de cette vie monastique en Éthiopie, dont le caractère d'austérité ne le cède en rien aux moines d'Égypte. Cette monographie ne donne que la traduction française de la vie et des miracles de Za Mika'êl. L'Introduction et les Notes traitent toutes les questions de critique et d'authenticité se rapportant au texte et indiquent toutes les études déjà publiées sur cette vie. Un point qui n'est pas élucidé c'est de savoir si ces premiers moines étaient partisans ou adversaires du concile de Chalcédoine. Cette monographie est une contribution très importante pour l'origine de la vie monastique éthiopienne.

D. T. B.

P. Andrieu-Guitrancourt. — L'Archevêque Eudes Rigaud et la vie de l'Église au XIIIe siècle. Paris, Recueil Sirey, 1938 ; in-8, XII-464 p.

Le franciscain Eudes Rigaud, après avoir été régent de son Ordre à Paris et prédicateur réputé, fut élu en 1247 archevêque de Rouen, où il était venu établir les Mineurs, et reçut sa consécration du Pape Innocent IV — alors à Lyon — auprès duquel il avait tenté de se désister. Il fut un prélat modèle, dont l'activité nous est parfaitement connue par son *Regestrum Visitationum*, publié en 1852, et qui sert de base à la présente étude. Certains historiens, se basant précisément sur ce registre, ont fait un tableau très noir de l'état du clergé normand au XIIIe siècle. L'exagération de cette vue est occasionnellement relevée ici. — Ceux qui s'intéressent à la vie d'un grand archevêché, aux multiples occupations de son chef et à l'exercice de sa juridiction trouveront le plus grand intérêt à lire ce volume. Ajoutons que Eudes Rigaud fut un conseiller très écouté de Blanche de Castille, et qu'il accompagna Louis IX dans la croisade de

Tunis. Il fut, avec S. Bonaventure, chargé de préparer l'union des Grecs au concile de Lyon. — Ce bel ouvrage, honoré d'une préface de S. Ém. le cardinal Baudrillart, est muni d'une riche bibliographie et de copieux index. D. F. M.

Louis Dimier. — Dom Guéranger (Coll. « Choisir »). Paris, Desclée, de Brouwer, 1937 ; in-12, LXVIII-452 p., 20 fr.

Le but de la collection « Choisir » est de grouper les meilleurs textes des écrivains français et étrangers dans un volume d'environ 500 pages, en les faisant précéder d'une introduction écrite par un moderne de renom. M. L. Dimier, qui a assumé la tâche de présenter dom Guéranger, a fait judicieusement son choix : D. G. nous apparaît comme théologien (*L'élection des Évêques, De l'opportunité d'une définition*), liturgiste (*Les institutions liturgiques*), historien (*M. de Broglie, historien de l'Église*) canoniste (*De la monarchie pontificale*), et toujours, en tout et au-dessus de tout, polémiste. — L'introduction, résumé un peu voilé et souvent un peu dur de la grande biographie de dom Delatte, est cependant bien précieuse parce qu'elle donne un aperçu suffisamment complet du milieu historique où se déroula la vie de D. G. On est impressioné de voir ainsi l'homme qui par sa vocation, eût mérité d'être le plus pacifique de son siècle, toujours sur le qui-vive dans le bouillonnement de la lutte. Malgré son manque de critique incontestable, ses nombreuses simplifications de théories et ses exagérations, dues souvent à son tempérament combatif, D. G. apparaît comme doué d'un sens théologique absolument remarquable : *Vir Ecclesiae*, et, au total, comme unes des grandes figures religieuses de son siècle. D. O. R.

F. L. Cross. — Darwell Stone. Churchman and Counsellor. Londres, Dacre Press, 1943 ; in-8, 468 p., 30/-

Le Dr. Cross qui a succédé à Darwell Stone comme directeur du Dictionnaire projeté de grec patristique, et les éditions anglo-catholiques de la *Dacre Press* donne une monumentale biographie du théologien anglican (1859-1941) qui fut *principal* de *Pusey House* de 1909 à 1934. Le volume est divisé en 3 parties: Vie, Lettres, *Papers*. La Vie dessine le type du scholar d'une érudition prodigieuse mais sans pédanterie, qui fut amené par les événements, malgré lui dirait-on, à devenir un lutteur. Les étapes du modernisme anglican, bien connues et devenues presque des « cas-types », reviennent dans le récit bien souvent, mais sous l'angle « Stone » qui leur donne un intérêt nouveau. Les lettres de Stone nous le montrent consulteur infatigable pour des questions très diverses. Bien des problèmes théologiques intéressants dans les *Papers*. Suivent quatre appendices dont une liste des écrits publiés de Stone qui ne prétend pas être complète, et deux index. Ainsi équipé le volume a une réelle valeur historique. Dans son épilogue le Dr. Cross tire des leçons d'actualité de l'exemple de Stone qu'il

qualifie de Saint. A la suite de Stone, premier théologien anglican depuis le XVII[e] siècle qui ait écrit un traité complet de théologie dogmatique, il souhaite que les théologiens de son Église reconnaissent au dogme chrétien sa valeur propre avant d'en chercher l'utilité pratique. Le souhait est d'actualité ailleurs encore que dans l'anglicanisme.

D. C. L.

RELATIONS

Die Kirche Christi und die Welt der Nationen. — Vol. XIII, Kirche und Welt. Leipzig-Frauenfeld, Huber, 1938 ; in-8, 308 pages.

Réuni par la Section d'Études du Conseil Œcuménique pour le Christianisme Pratique, ce volume contient les articles suivants : Lord Lothian : *L'influence démoniaque de l'idée de souveraineté nationale.* — Sir Alfred Zimmern, prof. de Droit International à l'Université d'Oxford : *Les fondements éthiques d'un Ordre International.* — O. von der Gablentz: *Les fondements matériels de l'Ordre International.* — Max Huber, prof. à l'Université de Zurich et Président de la Croix Rouge Internationale : *Quelques considérations à propos de la conception chrétienne de la Justice Internationale.* — J. F. Dulles, Secrétaire de la Conférence de la Paix à la Haye, en 1907 : *Le problème de la paix dans un monde dynamique.* — V. A. Demant : *La tragédie de la guerre et l'espoir de la paix.* — W. Menn : *L'Église du Christ et l'Ordre International.* — O. Piper, prof. à l'Université de Princeton : *La guerre et les faiseurs de paix.* — C. E. Raven, prof. à l'Université de Cambridge : *Les fondements religieux du pacifisme.*
— Si les choses semblent aller de mal en pis dans le monde, il y a aussi un mouvement correspondant pour créer, ou pour recréer la paix. Jadis le vainqueur imposait sa paix au vaincu, du haut de sa grandeur et de sa force triomphante. Aujourd'hui on essaye d'établir la paix par une libre discussion des points en litige, par un arbitrage de bonne volonté et par le franc et loyal jeu des règles d'une saine démocratie. C'est pourquoi le monde chrétien élève la voix et rappelle que par les méthodes éprouvées de la religion on peut parvenir à la seule paix qui compte. S. S. Pie XII est plus affirmatif encore : « L'Église ne peut plus rester confinée, aveugle et muette, dans l'isolement de son sanctuaire » dit le Pape, en créant de nouveaux cardinaux, selon la formule internationale de l'Église Universelle. — Nous avons lu avec un vif intérêt les études de Lord Lothian et particulièrement de l'éminent professeur Max Huber. Quiconque s'intéresse aux questions de droit international fera bien de faire son profit de ce livre.

A.

Friedrich Heiler. — Altkirchliche Autonomie und Päpstlicher Zentralismus. Munich, Reinhardt, 1941 ; in-8, XVI-420 p.

Cet ouvrage fait suite à *Urkirche und Ostkirche* (*Irénikon*, XVI (1937), p. 466). Il est le second volume d'une série d'ouvrages intitulée : *Die Katho-*

lische Kirche des Ostens und Westens, et la première partie d'une étude très complète sur le catholicisme. L'A. développe les idées exposées dans une de ses premières monographies sur l'Église intitulée : *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung.* Le titre de l'ouvrage en indique la tendance. Les Églises occidentales d'Afrique, de Milan, d'Irlande, des Gaules et celle de Germanie, influencées par l'arianisme, ont joui d'une très grande autonomie dans le domaine juridique, liturgique et disciplinaire. Cette autonomie était aussi grande que celle des partiarcats d'Orient. Aussitôt que Rome a pu intervenir dans les affaires ecclésiastiques de ces régions (cette action s'étend sous l'Empire romain et le haut Moyen âge) elle a sans cesse travaillé à faire disparaître cette autonomie, à unifier les usages particuliers en introduisant les usages romains, à se réserver de plus en plus de pouvoirs ressortissant aux métropolitains, jusqu'à centraliser dans ses mains tous les pouvoirs ecclésiastiques des évêques, faisant de ceux-ci de simples mandataires de l'évêque de Rome.

La centralisation a trouvé sa définition dogmatique au concile du Vatican et son expression juridique dans le nouveau Droit Canon publié par Benoît XV. Sur la base de cette centralisation aucune réunion n'est possible avec les Églises dissidentes : celles-ci n'espèrent que l'avènement du « Pastor Angelicus » annoncé par s. Malachie qui reviendra à l'ancienne constitution en corps ecclésiastiques autonomes. Durant de nombreuses années l'A. a réuni tous les éléments de son étude en les prenant non pas aux sources mêmes, mais dans des ouvrages d'érudition qui ont exploité et étudié ces sources. La diversité de la vie religieuse dans les différents domaines très étendus de l'Occident est exposée dans un tableau saisissant et en lisant tous ces renseignements du plus haut intérêt, le lecteur soupçonne que bien d'autres détails viendront encore à la connaissance des investigateurs ; mais ce qui est moins complètement élucidé, ce sont les relations très étroites et très personnelles qui unissaient d'une part, ces évêques et métropolitains dits autonomes avec le siège de Rome, même à l'époque de leur plus grande indépendance, et l'empressement avec lequel ces chefs hiérarchiques cherchaient l'appui de l'évêque de Rome et l'unification de leur vie avec la sienne. Même après le concile du Vatican et la promulgation du nouveau Droit Canon, les archevêques et les évêques d'Occident ont conservé tous leurs pouvoirs de juridiction ordinaire et celle-ci a été affermie par la juridiction supérieure exercée par le Souverain Pontife, qui au cours des âges s'est lentement explicitée. Les lecteurs qui voudront trouver un résumé de ce complément indispensable au livre de F. Heiler liront avec fruit le rapport de l'Abbé Hemmer aux conversations de Malines publié par Lord Halifax en 1930, et sou haiteront de voir paraître bientôt un ouvrage catholique sur cet impor tant sujet. D. T. B.

P. Simon, K. Meissinger, O. Urbach. — Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. Munich, Kösel et Pustet, s. d. ; in-8, 52 p., 1,20 M.

Trois articles — dont l'unité vient de leurs pensées « œcuméniques » — et qui sont des tirés à part de la grande revue allemande *Hochland* composent cette brochure. Le premier de ces articles est signé par le prof. Simon, connu de longue date de nos lecteurs ; il s'intitule « Église et Églises ». L'A. voit avec satisfaction que des relations moins polémiques et plus sérieuses s'établissent entre les confessions. Faisant l'inventaire de ces relations, il s'arrête avec plaisir mais sans assez d'esprit critique, au livre bien connu *Chrétiens Désunis*. — Le second article s'intitule « Luther et l'Œcuménisme ». Deux livres seulement constituent la bibliographie catholique sur le grand Réformateur Denifle et Grisaz. Il faudrait, dit-il, une nouvelle étude qui tint compte de l'esprit nouveau en face du luthéranisme. — Le troisième article est — à mon sens — le plus intéressant. L'A. montre comment Moehler fut en quelque sorte un précurseur du mouvement pour l'union des Églises. A.

Ch. Durand-Pallot. — Le fort et le faible de l'Église catholique romaine. Quelques constatations publiées sous l'auspice du groupe pastoral genevois Foi et Vérité. Genève, Éditions Labor, s .d. ; in-12, 40 p.

De telles publications sont regrettables. Elles porteront en bien des âmes simples, mal informées, non seulement un accroissement d'un certain « protestantisme » — résultat légitime peut-être du point de vue de l'A. — mais aussi, mais plus encore, le mépris du catholicisme et par contre-coup des catholiques. L'A. a sans doute lu le livre du pasteur Dubuis *Le Voile Déchiré*. A-t-il lu aussi la réponse que Mgr Besson y fit dans *la Route aplanie* ? Nous y renvoyons, notamment à la page 46 et suiv. pour ce qui concerne les quelques lignes, dont on a cent fois usé et abusé du Père Lépicier (devenu plus tard cardinal de curie et non pas « archevêque de Paris ») sur le pouvoir coërcitif de l'Église. Le genre de littérature de la présente brochure tout en ne pouvant rien contre ce que l'A. appelle sans originalité « l'autoritarisme religieux » de l'« impérialisme papal » n'augmentera en personne l'amour de la vérité. A moins que ce ne soit par une réaction à rebours. Ce serait alors dans ce cas le faible et le fort de cette brochure que nous sommes enclin d'appeler un pamphlet.

D. Th. S.

Jean Rilliet. — La Liberté spirituelle du protestantisme. Sa nature et ses exigences. Genève, Éd. Labor et Fides, s. d. ; in-12, 35 p.

Le thème est bien connu : il se résume dans les paroles de Luther que personne ne voudra contester : « Le Saint-Esprit est plus grand qu'Aristote ». L'opuscule contient plusieurs bonnes pensées, surtout là où l'on parle de l'ornière rationaliste en matière biblique. Pourtant quand un protestant parle de sa liberté protestante on est souvent tenté de se demander si en lui Aristote ne serait pas tout de même plus grand que le Saint-Esprit... D. Th. S.

A. G. Hebert, S. S. M. — Unity in Truth. An Examination of the « Outline of a Reunion Scheme for the Church of England and the Evangelical Free Churches of England ». Londres, S. P. C. K., 1939 ; in-8, 64 p.

Irénikon 15 (1938), p. 288 s. a commenté ce Schéma d'union assez voisin de celui des Indes méridionales. La guerre nous a empêché de rendre compte plus tôt, de l'examen qu'en a fait le R. P. Hebert que nos lecteurs connaissent comme une des premières autorités théologiques de l'aile droite de l'Église d'Angleterre. Il y défend avec sa profonde foi en la primauté du théologique, la primauté conséquente dans le domaine de l'Union sur toute considération d'ordre pragmatique, du dessein de Dieu pour son Église. Il s'agira donc pour un unioniste avant tout d'appeler et d'attendre patiemment l'action de l'Esprit-Saint. D. C. L.

Hugh Martin. — Christian Reunion. A Plea for Action. Londres, Student Christian Movement Press, 1941 ; in-12, 192 p., 6/-.

Voilà, par contre, un appel, convaincu lui aussi, à l'Action unioniste immédiate qui doit commencer par les milieux locaux pour s'étendre à la chrétienté entière et lui donner ainsi sa pleine efficience missionnaire dans son entourage païen. Telle est la conclusion du petit volume que le Révérend H. Martin consacre au même Schéma. *Freechurchman*, apôtre zélé de la *Home Reunion* anglaise, l'A. que nos lecteurs connaissent aussi, l'examine avec une admiration non cachée, et reproche parfois, chose curieuse, à la droite anglicane ce que celle-ci reproche à l'intransigeance de l'Église catholique. On ne peut s'empêcher de songer à la parabole évangélique des débiteurs. D. C. L.

The Official Year-Book of the Church of England. 1946. Londres, S. P. C. K. ; in-8, 260-XXXII p.

Nous sommes heureux de pouvoir de nouveau présenter à nos lecteurs, après une interruption de six ans, l'annuaire de l'Église établie d'Angleterre. En 1946 il paraît encore sous forme réduite. On n'y trouve plus d'articles documentaires ; il est divisé en quatre parties : 1) Liste des dignitaires et officiers diocésains, et des corps constitués de l'Église d'Angleterre, ainsi que des renseignements des autres Églises sœurs anglicanes. 2) Actes de la *Church Assembly*, des Convocations, et aperçus sur les sociétés ecclésiastiques dépendant de ces corps. 3) Renseignements sur d'autres organisations ecclésiastiques. 4) *Corrigenda*. Livre de référence indispensable, reflétant en même temps le visage inimitablement propre de la *Church of England*. D. C. L.

LIVRES ANNONCÉS

Anselm Stolz. — Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke. (Gestalten des christlichen Abendlandes, I). Munich, Kösel et Pustet, 1937 ; in-12, 335 p.

G. G. Hoornaert, S. J. — Ces Temps-ci... Bruxelles, Édition universelle, 1942 ; in-8, 96 p.

Palanque, Davenson, Fabre, de Plinval, Champomier, Lauzière. — Le Christianisme et la fin d'un monde antique. Lyon, Éd. de l'Abeille, 1943 ; in- 12, 214 p.

Ugo Janni. — « Ultra ». Problemi relativi alla finalità del creato ed alla nostra vita dopo la morte. (Problemi d'oggi, 15). Modane, Guanda, 1935 ; in-8, 380 p.

Dimitri Merejkowski. — Tre Santi, Paolo, Agostino, Francesco d'Assisi. (I Quaderni della « Medusa », 7). Milan, Mondadori, 1936 ; in-12, 370 p.

Roma « onde Cristo è Romano ». I. Rome, Istituto di Studi Romani, 1937 ; in-8, XII-118 p.

Dictionnaire du Symbolisme, par les Bénédictines de St-Louis-du-Temple. Avec supplément illustré : Le symbolisme dans l'iconographie chrétienne, par les Bénédictins de St-André-lez-Bruges. Saint-André-lez-Bruges, Abbaye de St-André, s. d. ; in-8, 117-96 p.

Dom Hugues Delogne, O. S. B. — Notre Credo vécu. Cours de religion à l'usage de l'enseignement moyen et des cercles d'études. T. I, Le dogme exposé dans le cadre de l'année liturgique. Paris, Desclée de Brouwer, 1939 ; in-12, 460 p. avec suppléments.

Dom Hugues Delogne, O. S. B. — Notre messe vécue. Bref exposé dogmatique, ascétique, historique du saint sacrifice de la Messe. Complément de « Notre Credo vécu ». A l'usage des Collèges, pensionnats, athénées et des personnes du monde. Éditions de Maredsous, 1941 ; in-12, 204 p., avec un supplément détachable de 48 p.

Mgr Gabriel Breynat. — Saint Joseph, Père vierge de Jésus. Paris, Éd. Spes, 1939 ; in-12, 96 p.

Méthode ascétique de S. Benoît, par un moine bénédictin. Bruges, Beyaert, 1937 ; in-8, 300 p.

R. Pilkington. — La Chiesa e il suo arredamento. Spiegazione alle regole liturgiche relative. Turin, Berruti, 1938 ; in-8, 142 p., 85 illustrazioni.

IMPRIMATUR

P. BLAIMONT, vic. gen.

Namurci, 1 juillet 1946

Cum permissu Superiorum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imp. en Belgique).*

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).



TOME XIX

2me Trimestre. 1

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQU
ÉDITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS. VI